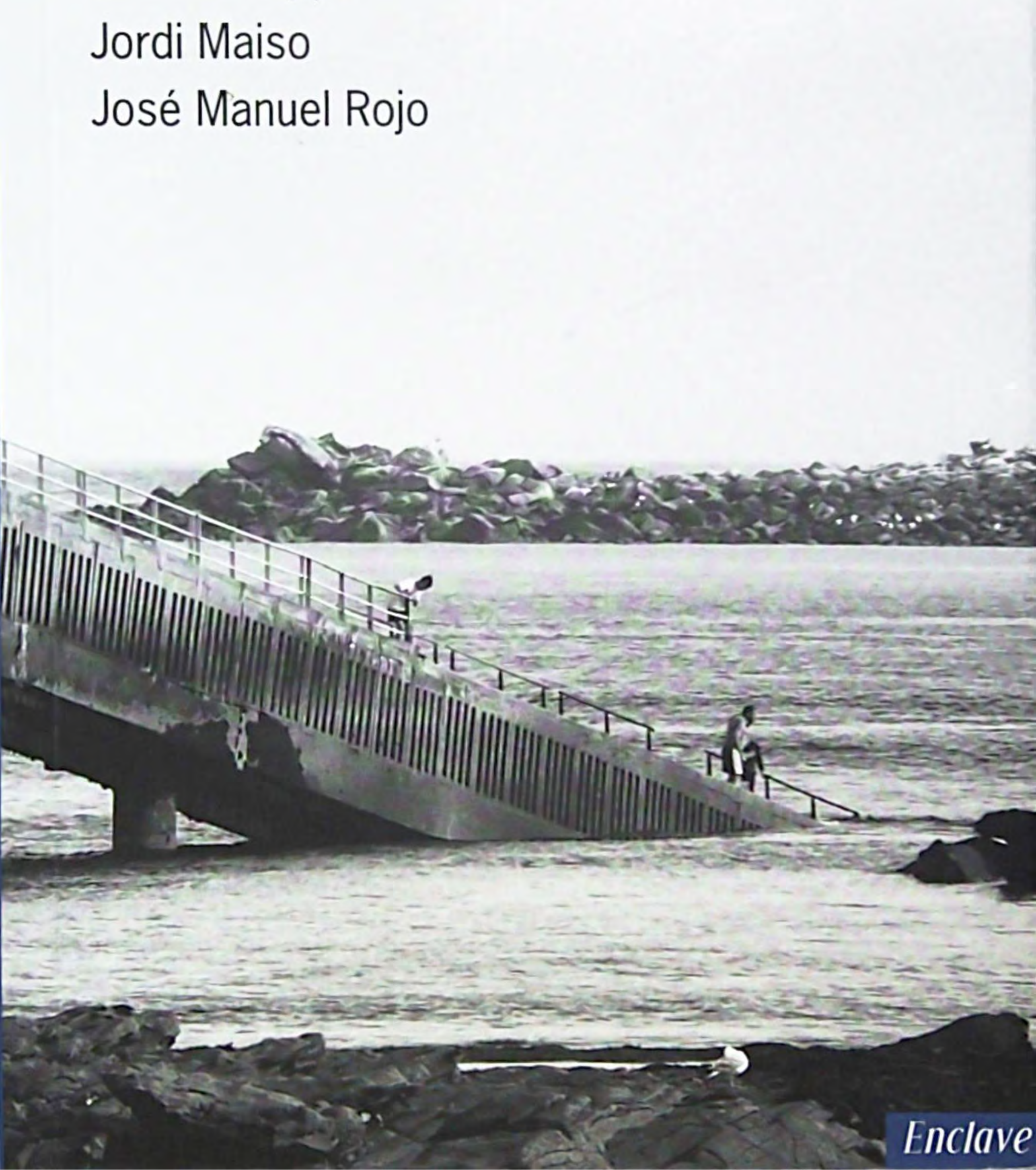
CRITICAR EL VALOR, SUPERAR EL CAPITALISMO

Anselm Jappe
Jordi Maiso
José Manuel Rojo



Enclave

Anselm Jappe es un filósofo alemán teórico de la «crítica del valor» y especialista del pensamiento de Guy Debord. Antiguo miembro del grupo Krisis, Jappe ha aportado, junto con otros autores como Robert Kurz o Moishe Postone, una contribución fundamental a la reinterpretación de la obra de Marx. Ha sido publicado en castellano por las editoriales Anagrama y Pepitas de Calabaza, y han aparecido muchos de sus textos en revistas como *Manía, El Viejo Topo, Salamandra* o *Constelaciones.*

Jordi Maiso es investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC. Es miembro del comité editor de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica. Su trabajo se centra en una teoría crítica de la sociedad capitalista y sus transformaciones.

Jose Manuel Rojo forma parte del Grupo Surrealista de Madrid desde 1987, colaborando en la revista *Salamandra* y el periódico *El Rapto* entre otras publicaciones. Ha emprendido investigaciones experimentales de la psicogeografía negra, el materialismo poético y el mal uso de la electricidad, mientras contribuye como puede a que el miedo cambie (verdaderamente) de bando y a la caída del Régimen.

CRITICAR EL VALOR,
SUPERAR EL CAPITALISMO

ANSELM JAPPE, JORDI MAISO,
JOSE MANUEL ROJO

CRITICAR EL VALOR, SUPERAR EL CAPITALISMO

TEXTOS DEL ENCUENTRO-DEBATE DEL 11 DE ABRIL DE 2015 EN ENCLAVE

Seguido de:

¿Libres para la liberación?
Anselm Jappe

Enclave de libros

ISBN: 978-84-942708-9-5
Depósito Legal: M-28089-2015

Título: *Criticar el valor, superar el capitalismo*
2015 Enclave de Libros
Autores: Anselm Jappe, Jordi Maiso, Jose Manuel Rojo
© de los textos: sus autores*
© de la edición: Enclave de Libros
(*) Licencia Creative Commons
Reconocimiento-No-Comercial-Sin Obra Derivada 3.0 España
(CC BY-NC-ND 3.0 ES)
Diseño de cubierta: Lucas Vázquez de la Rubia
Foto de cubierta: Lurdes Martínez (Roscoff, Bretaña)
Maquetación: Julio Monteverde

Enclave de Libros
C/ Relatores, 16
28012 Madrid
http://www.enclavedelibros.blogspot.com
enclavedelibros@hotmail.com

ÍNDICE

Prólogo del editor 9

Jordi Maiso: *Desilusiones necesarias: a modo de presentación* 21

Jose Manuel Rojo: *De la economía crítica a la crítica de la economía* 33

Anselm Jappe: *Reforestar la imaginación* 45

Debate 61

Anselm Jappe: *¿Libres para la liberación?* 73

Acerca de los autores 91

Bibliografía sugerida 93

PRÓLOGO

El encuentro «Criticar el valor, superar el capitalismo» con Anselm Jappe, Jordi Maiso y José Manuel Rojo en la librería Enclave de Madrid, aportó una visión general de la «Crítica del valor» y un debate extenso por temáticas y preguntas. La tarde del encuentro presenciamos un diagnóstico de extraordinaria lucidez sobre el carácter irreversible de esta crisis del capitalismo. Los ponentes argumentaron desde claras afinidades conceptuales de fondo, aunque con experiencias y puntos de vista diferentes. De la fluidez de las ponencias y la amenidad del debate nos pareció deseable dejar un poso tangible, más cercano que la grabación, libremente descargable en red: el libro-recopilación del encuentro que tienes entre manos. Su estilo oral reproduce fielmente lo dicho y, esperemos, también algo de su vivencia.

Anselm Jappe, junto con otros autores como Robert Kurz, Roswitha Scholz o Claus Peter Ortlieb, integró desde mediados de los años noventa el grupo Krisis y desde 2004 colabora con el grupo *Exit!* En ambos grupos, y sobre todo en torno a la figura de Robert Kurz —fallecido en 2012—, fue cobrando cuerpo un análisis de la formación social capitalista y su dinámica

a partir de una relectura de la crítica de la economía política marxiana. El resultado es una teoría de la sociedad contemporánea a partir de la cual estos autores han realizado importantes debates para replantear el feminismo, la oposición al capitalismo o el significado de la denominada globalización. Algunos de los rasgos fundamentales de la crítica del valor y del lugar de Jappe en ella pueden encontrarse en la presentación de Jordi Maiso. De momento cabe destacar que se trata de grupos auto-organizados y desligados de las tutelas burocráticas de las instituciones académicas, que han dado lugar a una copiosa producción de revistas, libros, panfletos, artículos y conferencias, muchos de los cuales aún no han sido traducidos al castellano.

Sin duda, la densidad teórica de la crítica del valor requiere *in primis* curiosidad y atención. En segundo lugar, postula la reconstrucción de una lectura de los conceptos de trabajo, mercancía, valor, entre otros, con el propósito de plantear una desilusión total del delirio del progreso ilimitado del capital para poner de manifiesto el carácter destructivo y autodestructivo del capitalismo. Uno de los puntos de partida de la crítica del valor es la reconstrucción de las categorías fundamentales de la sociedad productora de mercancías: Estado, política, democracia, nación, el valor como abstracción real, el fetichismo, el falso universalismo del trabajo y más. En el desarrollo de esta labor de construcción teórica, en busca de una refundación y una distancia crítica vital, la referencia a Marx es crucial tanto para confirmar su actualidad como para echar puentes de

«superación». La relectura de la obra de Marx no pretende reestablecer el «verdadero» Marx sino, en palabras de Anselm Jappe (*Verso una storia della critica del valore*, en Sinistra in Rete), «hallar en una parte limitada de su obra de madurez, y de modo más concentrado en el primer capítulo del primer tomo del Capital, un examen de las formas de base del modo capitalista de producción, es decir la mercancía, el valor, la moneda y el trabajo abstracto, analizados en su carácter de elementos solo pertinentes a la sociedad capitalista, en su esencia de categorías negativas y destructoras». En un nivel profundo, el capitalismo se distingue por lo que Marx denominó el «fetichismo de la mercancía»: en lugar de controlar su producción material, los hombres son controlados por ella; son gobernados por sus productos que se han hecho independientes. La difusión total del trabajo abstracto (la forma mercancía como portadora de valor, el trabajo como mercancía), tema investigado por Robert Kurz y Anselm Jappe con gran profundidad, produce efectos heterogéneos, encarnizando la competencia individual, agudizando la violencia sexista y racista, así como los nacionalismos y los etnicismos, las sectas religiosas, las organizaciones criminales.

Sin embargo, la crítica del valor cuestiona otras categorías marxianas, pasadas sucesivamente a vertebrar teoría y praxis de la izquierda ortodoxa hasta nuestros días. Es el caso de la prominencia de la «lucha de clases» y del mito del «trabajo», ambos ejes fundacionales de los partidos y movimientos marxistas, que el

desarrollo histórico de la socialdemocracia y del movimiento obrero han demostrado ser universales imposibles, tal y como señala en su intervención José Manuel Rojo. En cuanto al trabajo no cabe duda de que el mismo capitalismo, en virtud del exceso de productividad facilitado por la tecnología, ha entrado en una fase de «abolición del trabajo». Eso es, de permanente alimentación de una escasez que le permite explotar vidas por horas, dejar la mitad de la población activa de muchos países del tercer mundo parada, poner naciones enteras en cuarentena, manifestando su cinismo absoluto a la vez que la crónica incapacidad para frenar su propio derrumbe. Al punto de que hoy, como señala Jappe en su charla, quien con más eficacia lucha contra el trabajo como forma de supervivencia y mística de la integración es, paradójicamente, el propio capitalismo. Evidentemente, la puesta en cuestión radical del trabajo *tout court* por parte de la crítica del valor no supone el rechazo de la actividad sino de la lógica capitalista de la producción por mor de la producción misma, y de la barbarie presente, que está ante los ojos de todos. Otro cuestionamiento crucial de la crítica del valor es el de la relación entre sexos, que ha sido estudiada ante todo por Roswitha Scholz.[1] Esa relación juega en la actualidad un rol fundamental, dado que todos los momentos de la reproducción social que no resulten absorbidos en el «trabajo abstracto», el valor y la díada Estado/política,

---

[1] Scholz, Roswitha: «El patriarcado productor de mercancías», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, 2013, pp. 44-60.

quedan disociados de la socialización oficial y delegados a las mujeres (tareas familiares, educación de los hijos). Lo mismo sucede con los afectos y las funciones socio-psíquicas de la empatía y del «trabajo de amor», sin los cuales no se daría la convivencia social. Por tanto, la relación de valor y «trabajo abstracto» es al mismo tiempo una relación de disociación entre los sexos, tan esencial y categorial como el mismo valor. La lucha de clases, el trabajo como universal y la disociación entre sexos, como momento esencial de la socialización negativa mediante el valor son ejemplos que confirman la necesidad de ir más allá de Marx, no para rechazar su crítica sino para transformarla y desarrollar una teoría nueva, más adecuada para la crisis planetaria actual.

Tanto en su charla como en «Libres para la liberación», el texto que cierra este librito, Jappe incita a replantear los términos en que entendemos la lucha por la emancipación. Al fin y al cabo, desde hace décadas, los movimientos ecologistas, de liberación nacionales, sindicales, o incluso «prefigurativos» de prácticas de superación del sistema mediante «revoluciones democráticas» o «institucionales» son verdaderos legitimadores de reformas que, en último término, solo sirven para demorar el declive del sistema. De este modo acaban compartiendo convoy con el poder fáctico. Tampoco quedan fuera de ese afán las inciertas categorías sociopolíticas de *restyling* de la lucha de clases (multitudes y ciudadanías, trabajadores inmateriales). Ya en una entrevista de 2009, Robert Kurz tildaba la «economía solidaria» de ser una aglomeración de ideas pequeño burguesas

derrotadas desde hace tiempo y que, en las nuevas condiciones de crisis no ofrecen ninguna perspectiva, solo piden cultivar su idilio imaginario «al lado» de la síntesis social real del capital. Desde su irrelevancia, esa economía de buenos sentimientos para izquierdas desorientadas corre el riesgo de tornarse un medio al que recurrir por parte de la administración de la crisis.

En el capítulo final del libro *Las aventuras de la mercancía*, publicado en francés en 2003 y de próxima publicación en castellano, Anselm Jappe critica los «falsos amigos», entre otros los foros sociales del movimiento antiglobalización, que reducen la relación del capital a su actual fenomenología neoliberal, pues en el fondo están pidiendo tan solo volver a las formas de regulación keynesianas, o a las ideas socialistas tradicionales. Hablando de las concepciones neo-utópicas de «intercambio sin dinero», presentes en las «cooperativas libres» y en el movimiento del «software libre», Jappe destaca que malinterpretan el capitalismo como si fuera un simple modo de circulación, a la vez que resultan claramente insuficientes respecto a una posibilidad de circulación sin forma mercancía. La propia administración de la crisis podría incluso promoverlas instrumentalmente, como nichos tolerados de «economía informal». A propósito del fracaso del mito de la modernización, Anselm Jappe señala que, si «en las sociedades pre-modernas la estructura religiosa profunda comportaba una totalidad poco diferenciada del proceso vital y social, en la modernidad esa universalidad abstracta se escinde con la transformación de la constitución fetichista en

un sistema de esferas separadas, en el que la forma de la mercancía total media consigo misma: la totalidad se disocia en el antagonismo estructural individuo-sociedad, el espacio social en público-privado, la vida cotidiana en trabajo-tiempo libre». ¿Sigue siendo posible en este marco hablar de sujeto? Con toda evidencia, la barbarización de lo cotidiano es una consecuencia de la dispersión impuesta desde arriba y de la espontaneidad obligada como modelos «exitosos» de socialización. Lo que se produce es un sujeto constituido como capital humano híper-competitivo, mientras la introyección psíquica del estado de crisis (miedo + deuda infinita + autogobierno de sí) parece obrar ya en un nivel antropológico profundo. De ahí las mutaciones conductuales, la medicalización exasperada, los comportamientos narcisistas y la sobreexposición publicitaria. De ahí los trastornos psíquicos, las manías suicidas y la utilización «terrorista» de sí por parte de cada vez más «perdedores radicales», como H.M. Enzensberger los califica en un premonitorio texto de 2007.

Ahora bien, ¿qué oportunidades de cambio se abren en una situación que se parece más a una deriva caótica que cualquier escenario de crisis anterior? Si no queremos tirar el niño con el agua sucia, ¿cómo orientar el pensamiento y la acción para dirigirnos hacia un mundo post-capitalista? ¿Cómo volver a articular teoría y praxis, reforma y revolución, incluso en el día a día, adquiriendo en el intento las herramientas que nos permitan «entrar y salir» con cierta agilidad e inteligencia del contexto? La crítica del valor, con Kurz a la cabeza,

señala que la tarea de la emancipación sería, ante todo, liberar la reproducción social del fetiche del capital y de sus formas básicas, pues el contenido material de la socialización capitalista-industrial no puede ser superado positivamente, sino que hay que abolirlo junto con sus formas fetichistas. Y esto no vale solo para las relaciones sociales de producción, sino también para la relación con la naturaleza. Es decir, se trata de poner en el centro la satisfacción de las necesidades y la preservación de las bases naturales, no la valorización del valor. Salir del desarrollo incontrolado de la llamada racionalidad económica supone considerar por separado los varios momentos de la reproducción social, haciendo leva en las infraestructuras sociales, aprovechando su estar más allá de la forma valor. Del mismo modo, los momentos de la reproducción no tergiversados por el valor y el trabajo abstracto, e históricamente delegados a las mujeres, deberían reorganizarse en forma conscientemente social y alejarse de su caracterización sexual. No cabe duda de que una salida del orden existente, arraigado como está en el interior de los seres, «requiere un proceso de mediación histórica, lo cual significa que hay que hallar una nueva relación entre las luchas inmanentes y las resistencias sociales contra la administración capitalista de la crisis por un lado, y los objetivos de la crítica categorial por el otro».

Liberar la sociedad de la economía supone convencernos de que la muerte de éxito del capitalismo no traerá por sí sola la emancipación. Como sugiere Jérome Baschet en su reciente *Adiós al capitalismo*, esto

exige estar atentos a lo que viene cargado de potencialidades liberadoras, enriquecerse del conocimiento de las sociedades tradicionales no capitalistas y de formas de vida que lograron resistir, al menos parcialmente, a la imposición de las normas de la mercancía y del valor.

Y no tener más miedo que el de caer en la esperanza de que esto se arreglará por sí solo.

CRITICAR EL VALOR,
SUPERAR EL CAPITALISMO

DESILUSIONES NECESARIAS A MODO DE PRESENTACIÓN

Jordi Maiso

Es un verdadero placer poder contar hoy con la presencia de Anselm Jappe. Como sabéis, además de un gran conocedor del situacionismo y de la obra de Guy Debord, Jappe es uno de los representantes más destacados de la crítica del valor. Esta corriente teórica, surgida a partir de los años ochenta en Alemania en torno a la figura de Robert Kurz, se ha revelado una de las contribuciones teóricas más importantes para comprender la evolución reciente de la sociedad capitalista y el calado de la crisis que estamos atravesando. Sin duda, Jappe ha sido uno de los autores que más han ayudado a dar a conocer sus tesis fundamentales fuera del marco alemán, principalmente en Francia e Italia, pero también en España y América latina. Por otra parte, creo que la aportación de Jappe a esta corriente teórica tiene también un carácter específico, diferencial, marcado por lo que él mismo denomina una sensibilidad situacionista y por su especial insistencia en la crítica del modelo de modernización capitalista.

Jappe descubre los trabajos de Kurz y la revista *Krisis* a principios de los años noventa y no tarda en entrar en el grupo y participar activamente en él. Para entonces su fisonomía intelectual ya estaba impregnada por su afinidad con en el pensamiento de Marx, pero también por las lecturas de Adorno, Horkheimer y Marcuse y, muy especialmente, por su interés en el situacionismo. De hecho, Jappe se dio a conocer sobre todo con su valiosísimo trabajo sobre Guy Debord, publicado originalmente en 1993 y traducido en 1998 al español.[2] El primero en reconocer el valor de esta contribución fue el propio Debord, que señaló que el rigor teórico del libro contrastaba abruptamente con las extravagantes deformaciones de la mayoría de sus contemporáneos.[3] Frente a la brutal banalización de la crítica de la "sociedad del espectáculo", Jappe había reconocido en Debord el análisis de la forma más desarrollada de la sociedad de la mercancía, cuyo planteamiento era inseparable de la comprensión marxiana del capitalismo como una formación social fetichista. De acuerdo con ella, en el capitalismo la economía se había autonomizado y, desgajada del resto de esferas sociales, había acabado por someter férreamente la totalidad de la vida humana. El propio Jappe ha señalado que, pese a que no hay una filiación directa entre la crítica del valor alemana y el situacionismo, ambas comparten «el mismo nivel de coherencia teórica y de radicalidad, una

---

[2] Jappe, Anselm, *Guy Debord*, Barcelona, Anagrama, 1998.

[3] Debord, Guy, carta a Anselm Jappe del 21 de abril de 1994 (disponible en http://www.palim-psao.fr/article-35645523.html)

radicalidad no solo formal, sino también de contenido: un cuestionamiento del fundamento mismo de las sociedades capitalistas».[4] Este cuestionamiento radical es, sin duda, el rasgo diferencial que recorre también el pensamiento de Jappe.

Sin embargo, si bien su lectura de Debord llegaría a tener cierta repercusión en España, la crítica del valor siguió siendo prácticamente desconocida. Al menos hasta que, a partir de 2009, Pepitas de Calabaza comenzara a publicar algunos de sus textos, concediendo además una especial centralidad a la figura de Jappe.[5] Esta iniciativa editorial permitió dar mayor visibilidad a la crítica del valor, cuyos textos habían comenzado a ser publicados en revistas como *Manía*, después *Salamandra* y, más recientemente, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Sin olvidar las traducciones de Kurz disponibles en Internet, en su mayoría surgidas en contextos militantes, que por desgracia no siempre son demasiado fiables. En este sentido está prevista la próxima publicación en Pepitas de Calabaza de un libro en el que Jappe expone las tesis fundamentales de la

---

[4] Jappe, Anselm, *Conferências de Lisboa*, Lisboa, Antigona, 2013, p. 79.

[5] Jappe, Anselm, Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2009 (2ª ed. 2014); Jappe, Anselm, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2011. Cabría incluir también la nueva traducción de uno de los textos seminales de Marx para entender la crítica del valor, prologado a su vez por Jappe, Marx, Karl, *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

crítica del valor, *Las aventuras de la mercancía. Por una nueva crítica del valor*,[6] que constituye una valiosísima presentación de esta corriente teórica.

Este nuevo interés en la crítica del valor no es en absoluto casual. De hecho, la crisis que estamos atravesando parece ofrecer una coyuntura más favorable para la difusión de esta corriente teórica, que se consolidó cuando casi todos consideraban a Marx un perro muerto y obstinarse en la crítica del capitalismo parecía algo propio de un grupo de irreductibles empecinados en no reconocer el signo de los tiempos. De hecho, mientras por todas partes se proclamaba «el fin de la historia» y el «fin de las ideologías», un grupo de autores en torno a Robert Kurz intentaban comprender críticamente la dinámica del capitalismo en lugar de dejarse arrastrar por ella. Si bien asumían que la teoría marxiana no podría morir mientras subsistiera el capitalismo, también eran conscientes de que el marxismo tradicional ya no respondía a la situación del momento. Su intención era actualizar la crítica de la economía política distanciándose tanto del marxismo del movimiento obrero como del marxismo y el post-marxismo del medio académico. El resultado ha supuesto una verdadera revolución teórica, fundamental para entender las transformaciones del lugar del capitalismo en la historia y su propia dinámica evolutiva. Por ello me gustaría detenerme a exponer algunos de sus rasgos fundamentales, aunque sea de forma muy sucinta.

---

[6] La publicación original francesa es de 2003, Jappe, Anselm, *Les aventures de la marchandise. Pour un nouvelle critique de la valeur*, París, Denoël, 2003.

La crítica del valor supone un replanteamiento de los términos de la teoría y la crítica de la sociedad. En la medida en que aspira a dar cuenta de los principios rectores de la formación social capitalista y su dinámica, sus análisis se mueven en un alto nivel de abstracción; pero no por ello se aíslan de las luchas epocales ni se encierran en una torre de marfil. Más bien aspiran a replantear el modo en que articular la crítica del capitalismo, y lo hacen movidos por un sentimiento de urgencia epocal. Ante todo, la crítica del valor entiende que la teoría no debe ir a remolque de las exigencias de la praxis militante, sino que debe ser tomada en serio en su autonomía. Su producción se ha desarrollado al margen de los contextos académicos al uso, prefiriendo grupos de trabajo y discusión de marcado carácter político —cuyo nivel teórico, sin embargo, no tiene nada que envidiar a los mejores seminarios académicos. De hecho sorprende que esta corriente teórica, con implicaciones de tan largo alcance, sea el producto de un puñado de individuos que colaboran en un par de colectivos teóricos —hoy además enfrentados entre sí— en condiciones materiales sumamente difíciles. Su epicentro ha sido la ciudad de Nuremberg, que vio primero el surgimiento de la revista *Marxistische Kritik* en 1987, que a comienzos de los 90 cambiaría su nombre a *Krisis*. En 2004 se produjo la escisión del grupo que llevó a autores como Robert Kurz y Roswitha Scholz a fundar la revista *Exit!*, a la que más tarde se sumaría también Jappe. La actividad de *Exit!* continúa hasta hoy, pero su recepción y apropiación se ha ido

extendiendo a distintos grupos fuera de Alemania, en países tan dispares como Francia o Brasil.

La crítica del valor es ante todo producto del trabajo y los textos de Robert Kurz, al que Jappe no duda en considerar el mayor intelectual que nunca haya conocido.[7] La muerte de Kurz en julio de 2012 supuso una pérdida enorme, también para la consolidación de este proyecto teórico. Sus reflexiones fueron, desde el principio, el motor que impulsó la crítica del valor. No es difícil imaginar el *shock* que supuso la publicación de su libro *El colapso de la modernización* en la Alemania de 1991. En el escenario de final de la Guerra Fría y triunfo total del capitalismo, de repente aparece un *outsider* con un texto que, a partir de una refinada lectura de los textos más duros de Marx, afirma que el proceso de modernización capitalista se acerca irremisiblemente a su fin, que el capitalismo está abocado a una crisis final. La prueba de ello era, para Kurz, nada menos que el colapso de la URSS. Al principio sus análisis llegaron a recibir cierto eco en Alemania. Sin embargo, y a pesar de que el sucesivo estallido de burbujas financieras —desde Argentina a la burbuja *dotcom* pasando por la del Sudeste asiático— parecían dar la razón a sus planteamientos, no tardó en crearse un consenso que rechazaba su teoría como «especulativa» o «contrafáctica». Pero con el estallido de la crisis en 2008 de repente las cosas cambiaron. De hecho corre el rumor de que algunos asesores financieros y grandes inversores se

---

[7] Jappe, Anselm, *Conferências de Lisboa*, ob. cit., p. 80.

convirtieron en lectores asiduos, aunque clandestinos, de las columnas que Kurz escribía en los periódicos alemanes y brasileños (el *Neues Deutschland* y la *Folha de Sao Paulo*). Y es que sus análisis parecían estar en condiciones de explicar mejor que nadie la crisis en curso. Lo que Kurz señalaba en ellos es que no estamos ante una crisis pasajera más en la historia del capitalismo, ni tampoco ante la transición hacia un nuevo modelo de acumulación, sino más bien ante un síntoma de que la dinámica del capitalismo se topa con su límite interno y estaría entrando en una fase de lenta descomposición. De ahí la insistencia de la crítica del valor en que nos enfrentamos a un nuevo periodo que será cualquier cosa menos estable, y que exige replantear los términos de la crítica social. Así lo plantearía también Jappe en los textos recogidos en *Crédito a muerte*, que sin duda ofrecen una perspectiva fundamental para entender las tareas epocales que plantea la crisis en curso.

En la senda abierta por Kurz, Jappe ponía de manifiesto que la financiarización de la economía no habría sido solo el producto de la ideología neoliberal o de una élite de malvados especuladores que parasitan la llamada «economía real», sino el proceso que ha permitido compensar las crecientes dificultades que afectan a la valorización del capital desde los años setenta. El predominio de la economía financiera, es decir, del dinero ficticio, habría permitido insuflar una bocanada de aire a un capitalismo que parecía haber superado su fecha de caducidad. Lo que ocurre es que, ciertamente, esta solución solo ha podido ofrecer prosperidad a crédito y

con pies de barro. Las tentativas de volver al «capitalismo social» o al «estado asistencial», de plantear un «capitalismo con rostro humano» o «adaptarse al cambio climático» no llevarán a ninguna parte, porque no ofrecen respuesta al problema del límite interno: son consignas vacías. Las instancias de intervención política a través del Estado no son suficientes, porque su escasa capacidad de agencia no permite poner límites a las exigencias sistémicas del capital. El modelo keynesiano de crecimiento capitalista, bienestar y paz social —que apenas logró arraigar en una pequeñísima región del planeta— se revela un mero interludio en la brutal historia del capitalismo, y nunca fue esa Arcadia ideal que hoy se idealiza con nostalgia retrospectiva. En definitiva: en la medida en que el capitalismo corre el riesgo de morir de éxito, lo que vendría después no sería el socialismo, sino más bien las ruinas. De ahí la necesidad —como bien señala Jappe— de repensar la cuestión de la emancipación.

En alguna ocasión Jappe ha señalado que la crítica del valor sería el antídoto contra un descontento generalizado, pero que no sabe lo que quiere. Se trata de evitar los combates con las «sombras de la realidad» (Marx) en el seno de la izquierda actual para intentar aclarar cuáles son los verdaderos problemas a los que tiene que enfrentarse una crítica de la sociedad a la altura del presente. Aunque para ello parten de la crítica de la economía política marxiana, no se trata de marxología, sino de lograr una explicación concreta e histórica de los procesos sociales a partir de las categorías

que estructuran la vida social en el capitalismo. Esto significa comprender el lugar del capitalismo en la historia y también la propia historia del capitalismo. Pero también replantear el modo en que entender la crítica y la oposición. Porque la especificidad de la forma de dominación capitalista no es el dominio de clase, ni del 1 contra el 99%, sino una serie de categorías que estructuran la vida social: el valor, el trabajo, la mercancía y el dinero, que constituyen las formas sociales de objetividad y subjetividad. De ahí la necesidad de reconceptualizar las relaciones de dominación y las posibilidades de emancipación en el capitalismo actual.

La crítica del valor no ofrece una guía concreta para la acción política. Su análisis del capitalismo y su dinámica evolutiva no puede traducirse inmediatamente en un programa de acción ni aplicarse a la propia existencia como un conjunto de fórmulas preestablecidas. Más que soluciones inmediatas, ofrece una detallada cartografía de los caminos que están cerrados para la praxis emancipatoria. Y es que buena parte de sus esfuerzos se dirigen a una tarea de desilusión: desenmascarar los falsos atajos a la emancipación y los peligros del culto a la acción inmediata. Sin embargo, esto no significa que se entregue a una actitud resignada o derrotista. Simplemente, la crítica del valor es consciente de que ningún atajo puede acortar el penoso proceso que implica romper con las formas de socialización capitalista. Porque el capitalismo no es una historia de buenos y malos. No es algo que esté «ahí fuera», no es el proyecto de los políticos, los banqueros o las élites empresariales, sino

una formación social que ha constituido toda nuestras formas de vida, de existencia social, nuestras formas de pensar y nuestros deseos. Romper con el capitalismo exige romper con su marco categorial, y esto implica romper con las formas sociales dentro de las cuales se mueve nuestra existencia: valor, trabajo asalariado, dinero, producción y consumo de mercancías. Se trata, en definitiva, de romper con lo que nos configura como sujetos, con lo que constituye el horizonte de deseos y de miedos. Y para esto no hay recetas.

La crítica del valor está en constante evolución. No es un corpus teórico cerrado, y tampoco se trata de aceptarlo en bloque o desecharlo. Se trata de un esfuerzo teórico continuado por lograr una comprensión cada vez más afinada de las categorías que determinan las «formas de vida» y «determinaciones de la existencia» (Marx) en el seno la sociedad capitalista. Kurz murió antes de poder dar un perfil definitivo a este planteamiento, y Jappe es sin duda uno de sus más valiosos continuadores. Al principio he hablado de sus rasgos diferenciales dentro de este proyecto, en buena medida marcados por la influencia de Debord y el situacionismo. Me gustaría señalar brevemente algunos de ellos. El primero sería, sin duda, que ha sido probablemente el autor que ha criticado con menos ambigüedades el proceso de modernización capitalista y su mitología del progreso. Aunque Kurz también evolucionó hacia posiciones cada vez más escépticas respecto a las posibilidades de la técnica, Jappe ha mostrado siempre una gran sensibilidad para las obscenidades que han acompañado

el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, lo que le ha llevado a interesantes discusiones con distintos planteamientos anti-industrialistas, decrecentistas y ecologistas. En segundo lugar, desde hace años Jappe sigue la pista a los avatares de la subjetividad en la formación social capitalista. A partir de un análisis que combina las contribuciones de la crítica del valor y la metapsicología freudiana, plantea un valioso análisis de la constitución «fetichista-narcisista» del capitalismo contemporáneo, reflejando tanto su constitución objetiva (fetichista) como la subjetiva (fundamentalmente narcisista). Esto le ha permitido también comprender el alcance de la mutación antropológica que está teniendo lugar, y que ciertamente amenaza las posibilidades subjetivas de una transformación social de carácter emancipatorio. Finalmente, la influencia del situacionismo y el surrealismo en su pensamiento le han permitido articular un análisis que, sin dejar de señalar la absoluta negatividad que reina en un sistema capitalista que hoy se revela implacablemente destructivo y aparentemente sin salidas, enlaza con lo mejor de una tradición que siempre ha intentado romper con esta inmanencia asfixiante. De ahí la importancia de su insistencia en la imaginación, la fantasía o el placer, que hoy necesitamos más que nunca para hacer frente a un sistema que se hunde arrastrando todo en su caída. Por todo ello es una gran alegría que esté hoy aquí con nosotros, ayudándonos a seguir entendiendo, pensando y abriendo espacios que nos permitan vislumbrar un más allá de la lógica del valor y del trabajo abstracto.

DE LA ECONOMÍA CRÍTICA A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA

Jose Manuel Rojo

En primer lugar hay que dar las gracias a todos vosotros por haberos acercado a la charla, gracias también a Enclave por ofrecernos su espacio, y gracias a Jordi y a sobre todo a Anselm por participar en este debate.

Jordi ha estado hablando antes del nuevo problema que cualquier proyecto de emancipación tiene ante sí, que es paradójicamente el problema del más que posible y cercano fin del capitalismo: un capitalismo que muere matando dejando una estela de ruinas y destrucción, de tal forma que su hipotética desaparición o abolición no es tanto una puerta abierta hacia la utopía o la sociedad ideal, sino una trampilla que quizás nos lleve hacia el infierno. A partir de esta constatación, vamos a intentar dar algunas pinceladas sobre el proyecto de emancipación del que históricamente venimos y nos sentimos herederos, el movimiento obrero, así como el movimiento revolucionario en general, incluyendo en este tanto a otras corrientes del pensamiento radical como al que se funda en la poesía y el deseo, para examinar

qué certidumbres y qué certezas ya no tienen cabida por muy queridas que nos sean, o que por lo menos no nos queda más remedio que reconsiderar a la luz del desastre que viene.

En su intervención Jordi ha explicado cómo la crítica del valor partiría de una lectura del «Marx esotérico», por utilizar el término que popularizó Robert Kurz. Esta interpretación del núcleo más radical, imperecedero y a la vez actual de la crítica marxiana se basa en que Marx no planteó, ni tiene sentido plantearla, una economía crítica sino una *crítica de la economía*. Una crítica de la economía que es precisa y casi tautológicamente la economía *capitalista*, pues solamente bajo su dominación histórica las actividades económicas rompieron amarras con el resto del tejido social, tomando el timón de un barco que a partir de entonces quedó a la deriva. De esta manera, y simplificando mucho, pues luego Anselm podrá explicar y profundizar este punto, para la crítica del valor la economía capitalista se entendería como una esfera autónoma que tiene un dinamismo propio, buscando su autovalorización y autocrecimiento como un *sujeto automático* sin importarle nada ni nadie, más allá de la voluntad consciente de los individuos y las clases sociales.

Solamente a partir de esta definición esencial podremos pasar revista a otros aspectos de este sistema económico, estudiando cómo se concreta y articula por medio de la mercancía, el valor, el trabajo abstracto y el dinero. Por otro lado, es necesario advertir en su apoteosis aparentemente eterna unos límites que

amenazan su pervivencia, como le ha sucedido a cualquier otro fenómeno histórico: los límites endógenos y exógenos, citados también por Jordi. Los límites internos o endógenos que se manifiestan en el colapso del valor debido a la constante sustitución del trabajo por la tecnología, carrera alocada e interminable que azuzan los mecanismos inexorables de la competencia, y los límites externos o exógenos que se encarnan en la amenazadora realidad del colapso ecológico. Estos dos factores explicarían la crisis actual, o mejor dicho una etapa más de un proceso que se alarga indefinidamente porque es una crisis de agotamiento y de putrefacción, un estado terminal cronificado que hasta los propios economistas burgueses o académicos reconocen, al utilizar el término de *estancamiento secular* para referirse a una economía que ya no va a crecer porque no puede generar valor. Pero tal interpretación de la crisis *no puede limitarse a la crisis*, sino que tiene que ayudarnos a entender la inanidad, la inutilidad e incluso el perjuicio de todas las supuestas soluciones que se limiten a las mismas categorías del marco económico que se está resquebrajando, como el dinero, la mercancía, el trabajo asalariado, etc, aunque se escondan tras la risueña piel de la renta básica o de las políticas de pleno empleo. O incluso de avatares mucho más audaces y generosos.

Y es que las consecuencias y lecciones de esta crítica y de sus conclusiones no pueden dejarnos indiferentes, sobre todo porque apuntan y afectan a la línea de flotación del movimiento obrero revolucionario en sus diferentes facetas o tendencias. Simplificando en grado sumo una

vez más, y dejando claro que hay otros elementos de su historia distintos y más alentadores que luego más adelante quizás podamos discutir, para la crítica del valor el movimiento obrero elaboró un diagnóstico del capitalismo erróneo, aunque comprensible y funcional: un sistema económico y de dominación que se caracteriza fundamentalmente por la propiedad privada de los medios de producción y la extracción de plusvalía del trabajo proletario, beneficiando a la burguesía propietaria apoyada por el Estado. Como corolario práctico, la emancipación revolucionaria gira alrededor de cuestiones en el fondo sencillas: quién controla y posee esos medios de producción, cómo organizar un reparto de la plusvalía que sea igualitario para socializar la riqueza producida, de qué manera garantizar y multiplicar un crecimiento aún mayor de las fuerzas productivas, sin discutir la tecnología que se utiliza para producir esos bienes ni el trabajo abstracto que le es inherente. Por otro lado, el arma a utilizar para lograr esos fines sería la lucha de clases, obviamente entendida y desarrollada con muchas y distintas variantes (propaganda, partidos políticos o sindicatos revolucionarios, huelgas sectoriales o huelga general revolucionaria, sabotajes y boicots, propaganda por el hecho, revolución armada...).

El problema último para la crítica del valor es que, con semejantes presupuestos, el movimiento obrero *ha terminado apoyando y reforzando históricamente al capitalismo.* Si esa tesis es especialmente polémica y por supuesto se presta a discusión, no lo es tanto el aceptar que los ideales y utopías revolucionarias, su *idea de*

felicidad en la tierra, se ha contagiado acríticamente del imaginario, los deseos y las realidades irreales de la mercancía. Al menos uno no puede estar más que de acuerdo con tal interpretación cuando se lee una declaración de Karl Kautsky, donde explica en qué consistiría la llegada de una sociedad socialista:

> Por una parte, una cuestión de propiedad; por otra, una cuestión de organización. Exige la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y su pase a propiedad social, sea del Estado, municipal o de cooperativas [o de consejos obreros, añadiríamos nosotros]. Exige también la sustitución de la organización capitalista por una organización socialista de la industria y sus funciones en el conjunto de la vida social.[8]

A partir de aquí, todo es muy fácil: todo el mundo a hacer planes. El *Planisme* de Henri de Man y Marcel Déat de la socialdemocracia revisionista, los planes quinquenales de los bolcheviques, o los «Planes económicos de organización» y los Consejos de Estadística y de Producción que previó la CNT en sus congresos de 1931 y 1936. Por supuesto, esta idea del desarrollo de los medios productivos está unida a la defensa de la tecnología, es decir, *de la tecnología capitalista*. Es más que conocida la definición que hacía Lenin del socialismo, «la electrificación más los soviets», pero más allá de la electricidad está la cadena de montaje, y sabemos

---

[8] «Terrorismo y comunismo», en *Terrorismo y comunismo*, K. Kautsky y L. Trotsky, Gijón, Biblioteca Júcar, 1977, p. 109.

también cómo Lenin o el propio Gramsci dentro de la corriente comunista, socialdemócratas como de Man o Hyacinthe Dubreuil, o anarcosindicalistas como Diego Abad de Santillán y en general toda la CNT durante la guerra civil española, apoyaron de forma convencida y eufórica la idea de la automatización de la producción y del taylorismo, sin mostrar una excesiva preocupación (a veces incluso al contrario) por el significado inhumano de esa forma de producción, ni por el sufrimiento que pudiera generar en el trabajador.

A su vez, y como hemos comentado antes, esta preferencia desarrollista y tecnófila lleva inevitablemente al fortalecimiento del trabajo abstracto, un trabajo sublimado como experiencia central de la vida y de la subjetividad del obrero, y de todo individuo porque al final los individuos se caracterizarán e identificarán como obreros y como proletarios en un paraíso de trabajadores donde el trabajo es prenda de lealtad política, y testimonio de felicidad. Y por si esto fuera poco, este trabajo abstracto no sería muy distinto al que se hacía antes aunque ahora la fábrica estuviera controlada por el sindicato, o nacionalizada, o autogestionada por el Consejo Obrero. Como decía Kropotkin, antes de la revolución fabricabas alfileres durante catorce horas, y después de la revolución seguirás fabricando los mismos alfileres, quizás en vez de catorce horas serán cuatro, pero toda tu vida consistirá... en fabricar alfileres. Claro que entonces tampoco parece que hayamos avanzado demasiado, ni que la revolución mereciera tanto la pena. Hay además otro interrogante en

la mayoría de las mejores propuestas revolucionarias que podemos también discutir: la utilización del trabajo abstracto como criterio para tener derecho a obtener los bienes necesarios en la nueva sociedad socialista o anarquista, y como unidad de medida para calcular la cantidad que correspondería a cada trabajador. En efecto, y dando por hecho que la plusvalía no sería ya usurpada por la burguesía (ni por la burocracia), el valor de los bienes producidos por el trabajador sería medido en *tiempo de trabajo*, en horas de trabajo del obrero. Así por ejemplo, la CNT estableció una «carta del productor» que adoptaría «un procedimiento mediante el cual en la carta se registre el valor por unidades de jornada y ese valor tenga el máximo de un año de validez para la adquisición de productos»,[9] mientras que el Grupo de Comunistas Internacionales de Holanda cantaba las bondades de la «hora de trabajo social medio» en tanto que

> si el tiempo de trabajo individual debe ser la unidad de medida para el producto de consumo individual, entonces [...] en los productos debe estar expresada la cantidad de trabajo humano, medida en unidad de tiempo, es decir, cuántas horas de trabajo socialmente medio contienen.[10]

---

[9] CNT, *El Congreso Confederal de Zaragoza*, Madrid , Ed. Zero-Zyx 1978, p. 236.

[10] Grupo de Comunistas Internacionales de Holanda, *Principios Fundamentales de Producción y Distribución Comunistas*, (1930), Madrid, Ed. Zero-Zyx, 1976, p. 46.

Por lo tanto, el tiempo de trabajo realizado, se entiende que independientemente de su forma y contenido o de la satisfacción personal que proporcione o no al trabajador, equivale a la parte de producto que puede ser consumida: si es así, todavía no nos hemos ido de la mercancía. Ni del valor. Ni del capitalismo.

De esta manera, quizás lo que al final se dio fue una confusión gravísima entre el medio (*producir para hacer posible...*) y el fin (*...la verdadera vida*), entendiendo que ahora el medio es el fin: una producción autonomizada sin ningún límite que se legitima y justifica por sí misma. Llegaríamos así a una especie de ebriedad del desarrollismo, de locura de la productividad, que se puede detectar incluso entre aquellos pensadores revolucionarios más lúcidos e inspiradores, como Anton Pannekoek, quien no contento con profetizar que la economía socialista será «una organización dirigida conscientemente, capaz de asegurar a todos lo necesario para vivir», se regodea imaginando que:

> los Consejos estarán completamente en acción [...] los Consejos Obreros, fibras nerviosas de la sociedad, llegarán a desarrollar plenamente sus recursos. Mientras que la abundancia y prosperidad universal representan el lado pasivo de la nueva vida, su lado activo —la renovación del trabajo mismo— hace la vida una mejor experiencia creadora.[11]

La cuestión es que una vez que hemos llegado a ese punto supremo en el que hay una producción autocons-

---

[11] *Los Consejos Obreros*, Madrid, Ed. Zero-Zyx, 1977, p. 88-89

ciente y suficiente, que llega incluso a la abundancia material, habría que plantearse para qué hace falta trabajar más, investigar más, desarrollar más y producir más, por qué tanta acción, cuando quizá sea mejor reposar. Por lo pronto, eso es lo que pensaban los propios obreros, que en cuanto podían se iban a pescar: los obreros franceses durante el Frente Popular, o los catalanes durante el corto verano de la anarquía. Esta verdadera *deserción de la fábrica* ha sido estudiada por Michael Seidman, documentando de una manera abrumadora cómo en París o en Barcelona los obreros sentían una *repugnancia* innata hacia ese trabajo, hasta el punto de que las autoridades francesas (y los cargos cenetistas) tuvieron que introducir medidas disciplinarias para mantener los niveles de producción. Seidman interpretaba este rechazo señalando que tanto el socialismo del *Front Populaire* como el anarcosindicalismo eran al fin y al cabo proyectos y utopías centradas en el lugar de trabajo: utopías de liberación *desde* el trabajo, no *del* trabajo. Y como explicaban los Amigos de Ludd, el problema de tal perspectiva supuestamente obrerista es que el trabajo que se daba en esas fábricas colectivizadas, en esos talleres autogestionados, en esos consejos obreros, seguía siendo completamente irrecuperable y vacío. Por lo tanto, y esto es algo que Anselm está incorporando cada vez más en su reflexión, la crítica del trabajo asalariado como trabajo abstracto tiene que ir acompañada de una crítica de la tecnología, y de un cuidadoso examen y reevaluación de lo que fueron las formas y los instrumentos de trabajo artesanales y, más

allá de este modelo tradicional, de todo aquello que tenga que ver con la creatividad humana incorporada a una forma de producción que no desea separarse ya de la vida cotidiana.

Como conclusión o corolario de todo lo que estamos comentando, el verdadero problema revolucionario a resolver no radica en si los medios de producción son colectivizados o no, o si el Estado se queda con la plusvalía o se reparte según el esfuerzo de cada uno, o si hay planificación central o autogestión, o si terminamos segregando una nueva clase dominante burocrática, tecnocrática, bonapartista, estalinista o lo que sea, sino en qué medida, de qué manera y con cuánta determinación e ingenio rompemos o no rompemos con el canto al productivismo y la moral del valor-trabajo abstracto. Porque si no hay ruptura se mantendría intacta o al menos viva, en la medida que sea, la idea de la economía autonomizada y autolegitimada de la mercancía, donde los bienes seguirían midiéndose en horas de trabajo, indiferentes e independientes de la cualidad vital y trascendente de ese trabajo: una actividad productiva socialmente útil pero que no tendría ninguna importancia *en sí* y *para sí*, siempre que sirviera para medir la contribución del trabajador en la nueva sociedad.

Y eso, al fin y al cabo, bajo otro nombre, con otro rostro, con otra piel, *eso es el capitalismo*, y es también esa forma de alienación, esa forma de crueldad de vivir, de dureza de vivir que es propia del capitalismo y que un poeta como Mallarmé describía así:

No hay más que un hombre que tenga derecho a ser anarquista, Yo, el Poeta, puesto que solo fabrico un producto que la sociedad no quiere, a cambio del cual no me da con qué vivir.[12]

Y esto es la tragedia de la mercancía, y esta es la tragedia del trabajo abstracto.

Para ir terminando, insistiremos en cómo la aportación de la crítica del valor nos ayuda a comprender muchísimo mejor todo lo que de falsos caminos y falsas soluciones tenía el movimiento obrero, y todo lo que tendremos que repensar cuando el capitalismo implosione de una vez por todas. Para superarlo verdaderamente, y para evitar que en vez de superarlo lo reinventemos, como decíamos antes, bajo otra apariencia o con el nombre de otro fetiche. A partir de estos apuntes podremos discutir sobre una serie de cuestiones o de dudas que pueden surgir: hasta qué punto, por ejemplo, todo el movimiento obrero, toda la rica tradición del movimiento obrero se correspondería o se limitaría a estos errores; o el problema de la lucha de clases, hasta qué punto es solo y simplemente cómplice de la modernización del capitalismo; o el problema del trabajo abstracto, hasta qué punto se puede anular o no directamente y de forma absoluta; o el problema de qué tipo de tecnología podría ser admisible aceptar y utilizar en otra sociedad. Problemas y polémicas que podrán discutirse si hay tiempo y surgen más adelante en el

---

[12] Declaración recogida por Henri de Régnier, citada en *Ficciones del anarquismo*, Uri Eisenzweig, México D. F., FCE, 2004, p. 236.

debate. Y para ello doy paso a Anselm Jappe, muchas gracias...

REFORESTAR LA IMAGINACIÓN

Anselm Jappe

Ante todo, pido disculpas por hablar en italiano. Aunque entiendo bastante bien el castellano, no puedo dar una charla en vuestra lengua. No es una mera formalidad si doy las gracias tanto a los organizadores por haberme invitado como a vosotros por haber venido. De hecho, siempre digo que cuanto más se habla de redes sociales, cuanto más se habla de foros de discusión en Internet, cuanto más se habla de conexión permanente, tanto más valiosas resultan las ocasiones en las que es posible verse en carne y hueso y discutir cara a cara. Y también quisiera señalar que quizá Jordi, en su excelente introducción, no haya subrayado suficientemente hasta qué punto la crítica del valor debe sus rasgos esenciales a la obra de Robert Kurz. Me ha hecho demasiados honores citándome tan a menudo. Yo lo que he intentado hacer ha sido básicamente difundir las ideas de Robert Kurz, que por desgracia falleció en 2012.

Por lo demás, me encuentro en una situación más bien insólita: la de aprobar prácticamente todo lo que ha dicho la persona que ha hablado antes de mí. Estoy completamente de acuerdo con el análisis que ha

presentado José Manuel. Esto me resulta particularmente destacable en la medida en que hemos llegado a conclusiones bastante similares desde puntos de partida distintos. Creo que es verdaderamente un signo de los tiempos cuando personas que provienen de horizontes teóricos y existenciales distintos —aunque sin duda no opuestos— terminan por llegar a conclusiones bastante convergentes. Por otra parte, creo que esto es algo que ocurre cada vez más a menudo. Y es que no solo coincidimos en la crítica del capitalismo y de la sociedad de la mercancía, sino sobre todo en que estamos dispuestos a acabar con ciertas vacas sagradas de la historia de la oposición al capitalismo. Y una vez más salta a la vista que la crítica en profundidad de la sociedad basada en el fetichismo de la mercancía debe sin duda sus categorías fundamentales a Marx, pero no debe gran cosa a los autores que se hacen llamar marxistas. De todas las categorías que están en juego aquí —el trabajo abstracto, la mercancía, el valor, el dinero, el estado—, quizá la más importante sea precisamente la de trabajo abstracto. Por eso, para evitar malentendidos, quizá pueda ser útil detenerse un momento a explicar a qué se refiere el concepto de trabajo abstracto en Marx.

El trabajo abstracto no tiene nada que ver con el trabajo inmaterial. Según la teoría marxiana, todo trabajo productor de mercancías tiene una dimensión abstracta: todo trabajo es al mismo tiempo concreto y abstracto. En realidad sería más adecuado hablar del *lado abstracto del trabajo*, como hace el propio Marx cuando habla de la doble naturaleza que el trabajo asume en el

capitalismo —y solo en el capitalismo. Toda actividad produce algo —ya sea material o inmaterial, un bien o un servicio—, y desde ese punto de vista es una actividad concreta. Al mismo tiempo, todo trabajo en el capitalismo tiene un lado abstracto, en el sentido de que es también un gasto de energía, un gasto que se mide en tiempo. Si se toma su dimensión concreta, cada actividad es diferente de las demás y produce algo distinto: el trabajo del carpintero que produce una mesa es distinto del trabajo de un mecánico que produce una máquina. En cambio, desde el punto de vista de su dimensión abstracta, se trata simplemente de dos gastos de cantidades distintas de energía humana, que como tal es siempre igual. Lo que caracteriza al capitalismo es que es la única sociedad en la historia en la que este lado abstracto ha llegado a ser más importante que el lado concreto. Esto no es un hecho natural, sino un hecho puramente histórico: en la sociedad de la mercancía, lo concreto existe únicamente como encarnación de lo abstracto. Desde el punto de vista de la economía capitalista, la diferencia entre una bomba y un juguete no es una diferencia esencial. Lo que importa son las diferentes cantidades de valor, y por tanto también de plusvalor, que representan, y que asumen la forma de una determinada cantidad de dinero. Si la producción de juguetes no genera suficiente plusvalor, simplemente se abandona, sin ninguna consideración por su contenido concreto. El motivo de ello no es una particular codicia de los operadores económicos: no se trata de un problema moral o psicológico. Se trata de la ley estructural de

la sociedad capitalista, basada en la competencia de todos contra todos. En la economía capitalista, el único objetivo es transformar una cantidad inicial de valor en una cantidad mayor, y esto quiere decir transformar una suma de dinero en más dinero. Uno invierte 100€ con el objetivo de obtener al final 120€. Esto solo puede lograrse aumentando la cantidad de trabajo abstracto que se pone en juego. Que esto suceda mediante la producción de bombas o a través de la producción de juguetes es algo indiferente para esta lógica. Las bombas serían simplemente una especie de «daño colateral». Toda la materialidad del mundo, las necesidades y los deseos humanos, los recursos, la salud de los trabajadores, las consecuencias ecológicas, etc., todo esto se subordina al único objetivo de la economía capitalista: reproducir y aumentar el capital. Por ello la sociedad moderna es una sociedad basada en el continuo aumento del trabajo, en un aumento tautológico del mismo. No se trabaja para satisfacer una necesidad y después de eso vendrían el sosiego y la calma, sino que se trabaja para poder trabajar aún más. Como bien ha dicho José Manuel, prácticamente todos los pensadores modernos son apologetas del trabajo. En este sentido la posición de Marx es más bien ambigua: no hay duda de que en él hay un cierto elogio del trabajo, pero coexiste con una verdadera crítica categorial del trabajo. Al fin y al cabo, Marx ha escrito *El capital* para criticar la existencia misma del trabajo abstracto, del capital, de la mercancía, del dinero y del valor. En Marx, estas categorías aparecen como categorías históricas, y no como categorías transhistóri-

cas, eternas, consustanciales al género humano, como sí ocurre en la economía burguesa. Marx insiste en que estas categorías son exclusivas del capitalismo, e insiste también en su carácter destructivo. Una sociedad en la que el trabajo concreto está subordinado al trabajo abstracto es una sociedad condenada a la crisis permanente y a la catástrofe final. Pero casi ningún marxista ha retomado este aspecto de la crítica marxiana. El movimiento obrero, como bien dice su propio nombre, estaba integrado por personas que estaban orgullosas de ser obreras, y lo que demandaba era una distribución más justa de los beneficios y del plusvalor. Todo el marxismo tradicional y todo el movimiento obrero han sido fundamentalmente una lucha por la *distribución* de estas categorías, que se consideraban de suyo evidentes. Dinero, mercancía, valor y trabajo se aceptaban como elementos indispensables de la vida humana; o a lo sumo se prometía su abolición en un futuro lejano, el día en que llegara el comunismo perfecto. Todas las propuestas teóricas, y también las prácticas, del movimiento obrero tenían como objetivo una justicia distributiva. No quiero dar la impresión de mirar estas luchas por encima del hombro: se trataba de luchas necesarias, absolutamente necesarias, y a menudo incluso grandiosas. Pero hoy también hay que tener el valor de reconocer que estas luchas no rebasaban la inmanencia del sistema capitalista. Eran intentos de gestionar mejor la sociedad capitalista industrial sin abolir sus categorías básicas. El capitalismo no se identificaba con el trabajo abstracto, la mercancía, etc., sino únicamente con la propiedad

privada de los medios de producción, y por eso la abolición de esa propiedad privada parecía implicar ya la superación del capitalismo. Toda la historia del movimiento obrero está atravesada por la gran división entre reformadores y revolucionarios, entre radicales y moderados. Pero, visto retrospectivamente, la diferencia parece referirse más bien a los métodos que al contenido. Los movimientos revolucionarios querían alcanzar con medios más violentos y más directos la misma justicia distributiva. Hoy resulta bastante fácil criticar la tradición leninista y estalinista del movimiento obrero —aunque en los últimos años esta tradición está viviendo una preocupante revalorización; basta pensar en teóricos tan influyentes como Alain Badiou o Slavoj Žižek. Pero lo que es más importante, como bien ha dicho José Manuel, y lo que quizá nos resulte más doloroso, es tener que admitir que muchos teóricos libertarios, comunistas de izquierda, consejistas, etc., tampoco lograron rebasar el horizonte de la producción de valor, como han demostrado los trabajos de Seidmann[13] y otros análisis similares. Incluso el que fue sin duda el mejor episodio de todo el movimiento obrero clásico, es decir, el anarquismo español de los años treinta, acabó sumándose a una especie de ideología del trabajo. Por no hablar de autores como Lenin o Gramsci —al que hoy se valora tanto—, que consideraban explícitamente el taylorismo de la cadena de montaje como un modelo a seguir. Al

---

[13] Seidman, Michael, *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y París bajo el Frente Popular*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

parecer el propio término «fordismo» fue acuñado por Gramsci, pero en un sentido *elogioso*. Para él no se trataba únicamente de aumentar la producción, sino que también se entusiasmaba porque el régimen taylorista podía liberar a los obreros de sus peligrosas inclinaciones al alcohol y al sexo. En realidad, si queremos encontrar voces críticas con el culto del trabajo y la productividad, las encontraremos más bien en ambientes artísticos. Fue sobre todo la tradición poética francesa a partir de Baudelaire, y más tarde los dadaístas, los surrealistas y otros, la que se opuso a la sociedad del trabajo, también a nivel práctico. La otra gran excepción fue William Morris, al que se puede considerar marxista, y que también llevó a cabo una hermosa polémica contra el trabajo.[14] Con todo, aún en estos casos se trata de una especie de elogio del ocio que más tarde, en algunos casos, se convertiría en un elogio de la automatización de la producción. Por tanto la categoría teórica del trabajo abstracto fue una especie de tesoro escondido durante casi cien años: desde la publicación de *El capital* en 1867 hasta finales de los años sesenta del pasado siglo, prácticamente nadie ha retomado esta categoría crítica. Pero, ciertamente, lo que cambia el mundo no son solo las teorías o las discusiones sobre algunas categorías, sino sobre todo factores mucho más materiales. Desde los años sesenta asistimos a una especie de agotamiento del trabajo mismo: la sociedad del trabajo ya

---

[14] Morris, William, *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir. Trabajo útil o esfuerzo inútil. El arte bajo la plutocracia*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

no necesita el trabajo. Este es claramente el fundamento de la crisis que vivimos hoy. Creo que conocéis el análisis de la crítica del valor sobre este problema, que no es más que una profundización de las ideas del propio Marx. Únicamente el trabajo vivo, es decir, el trabajo en el momento de su ejecución, crea valor. Las tecnologías no crean valor, no añaden nuevo valor; sin embargo se las moviliza con el propósito de ahorrar trabajo. Desde los comienzos de la revolución industrial, todas las invenciones tecnológicas tienden a disminuir el trabajo necesario para producir las distintas mercancías. Se trata de una contradicción que se produce desde el principio del capitalismo y que afecta a su propia base como sistema: la crisis actual no se ha producido a causa de factores externos. La producción de mercancías contiene desde el principio una bomba de relojería en su propio funcionamiento; durante mucho tiempo se ha podido retrasar su explosión, pero nunca se han podido eliminar sus causas. Cuanto menos tiempo se requiere para producir una mercancía determinada, menos vale esa mercancía en términos económicos y, sobre todo, menos plusvalor y menos beneficio contiene. Durante casi dos siglos se ha podido compensar —o incluso sobrecompensar— este proceso gracias a un continuo aumento de la producción. Si es posible hacer una camisa en diez minutos en lugar de una hora, esta camisa contiene mucho menos valor y plusvalor. Pero si se producen y se logran vender seis camisas, o incluso siete, en lugar de una, acabo teniendo el mismo valor que tenía antes, o incluso más. Este es el motivo por el que el

capitalismo está desde sus comienzos condenado a crecer y a intentar correr más deprisa que su tendencia inmanente a agotar la producción de valor. Esto significa, por una parte, que antes o después este proceso tenía que llegar a un límite irrebasable; esto era algo previsible en términos teóricos, y ya lo habían anunciado el propio Marx y, más tarde —y de modo algo más incierto—, otros teóricos como Rosa Luxemburgo o Henryk Grossman. En líneas generales se puede decir que dicho límite interno se alcanzó en torno a los años sesenta o setenta del pasado siglo. La revolución microelectrónica e informática ha permitido ahorrar tanto trabajo que los mecanismos de compensación ya no funcionaban. A partir de los años setenta, el capitalismo ya solo puede seguir funcionando en la medida en que recurre constantemente al crédito y, por tanto, gracias a una especie de simulación. Al mismo tiempo el capitalismo se ha topado con límites externos que, sin embargo, se derivaban también de su lógica de acumulación del capital. Antes he dicho que, para poder obtener la misma masa de valor y plusvalor que contenía una camisa artesanal era necesario producir seis camisas industriales. Por tanto, las seis camisas de producción industrial encarnan el mismo valor que teníamos antes con una. En realidad no se ha ganado nada desde el punto de vista de la producción de valor; tan solo se ha evitado que se produjera una caída demasiado rápida. Pero las seis camisas juntas representan de todas formas seis veces más consumo de recursos naturales que la camisa anterior: y, por tanto, desde el punto de vista del

lado concreto sí que se da un aumento. Espero que este ejemplo quede claro, porque, si se entiende bien, contiene ya todas las explicaciones esenciales de la crisis ecológica y el agotamiento de los recursos. El capitalismo es producción de valor. La producción de bienes concretos es, por así decir, un mal necesario desde el punto de vista del capitalismo, cuyo único interés es la acumulación del capital. Pero en este proceso la naturaleza se consume realmente, y la naturaleza no es infinita. Existe una tendencia al crecimiento exponencial que está en el corazón del capitalismo, no se trata de nada añadido. Por eso no puede existir algo así como un «crecimiento sostenible» o un capitalismo sin crecimiento. Esto sería verdaderamente una *contradictio in adjecto*, como se dice en latín. De aquí se deriva ya que el capitalismo tenía que toparse, antes o después, con sus límites ecológicos. Al mismo tiempo este aumento constante de la producción no puede producirse sin un aumento constante del consumo de energía. Y, en efecto, el tercer gran nivel de la crisis con la que se encuentra el capitalismo es la crisis energética. Los tres niveles salieron a la luz prácticamente en el mismo momento, a comienzos de los años setenta. En 1971 los Estados Unidos abolieron el patrón oro del dólar, con lo que implícitamente se reconocía que solo convirtiendo el dinero en una ficción era aún posible continuar con la producción. En 1972, el llamado informe del Club de Roma dio a conocer al gran público por primera vez la problemática ecológica. Y después, en 1973, tenemos el primer *shock* petrolífero en Europa, que llevaría a los domingos sin automóviles.

Es cierto que el *shock* petrolífero tenía causas en buena medida políticas, pero en cualquier caso hizo que todos tomaran conciencia de que la energía barata se había terminado.

A todo esto añadiría un cuarto nivel de la crisis, que sin embargo resulta más difícil de definir. Podríamos hablar de una crisis de la forma sujeto, o de una crisis de la constitución psíquica de los sujetos capitalistas: una crisis prácticamente antropológica. Se trata por tanto también de una crisis de la imaginación: una crisis de la capacidad de los seres humanos de imaginar cosas distintas de la vida en el capitalismo, precisamente en el momento en que esta forma de vida está cayendo en pedazos. Muchas de las luchas que históricamente se han opuesto al capitalismo —y esto es algo que vale sobre todo para España— nacían del conflicto entre una lógica social preindustrial o protoindustrial y las exigencias industriales capitalistas, que eran percibidas en toda su absurdidad. Pero, después de varias generaciones, casi todas las personas que viven en el mundo industrial han acabado por acostumbrarse a considerar el trabajo y el consumo como el único modo de existencia posible. Y esto es algo que comienza ya en la infancia. Pienso, por ejemplo, que la difusión de videojuegos entre niños muy pequeños es algo al menos tan preocupante como los recortes de las pensiones. El aumento del narcisismo y la atrofia de la capacidad de empatía y de solidaridad, etc. suponen un riesgo para el futuro tan grande como la disminución de los recursos energéticos. Me gusta mucho una frase de la surrealista francesa Annie Le

Brun, que dice que la deforestación de la imaginación es tan peligrosa como la deforestación de la Amazonia.

En definitiva, el escenario ha cambiado de forma radical en las últimas décadas. Ya no vivimos en un capitalismo ascendente y triunfante, sino en un capitalismo en fase de declive. Al reducirse, a menudo el capitalismo no deja más que islas en las que aún puede funcionar una reproducción normal en términos capitalistas, mientras que cada vez más regiones del mundo se ven abandonadas a su propia suerte: no solo países enteros, sino también vastas zonas en el interior de los países llamados desarrollados. Llegados a este punto, las viejas luchas inmanentes del movimiento obrero han perdido en buena medida su función. Mientras el capitalismo se encontraba aún en una fase ascendente, la tarta aún crecía y había algo que distribuir. Pero ahora que la tarta del valor disminuye se revela prácticamente imposible plantear luchas redistributivas que puedan llevar a buen puerto. La principal arma del trabajador, es decir, su negativa a poner a disposición su fuerza de trabajo, ya no es eficaz.

Desde hace al menos cincuenta años ha habido muchos nuevos pretendientes para el trono abandonado por el viejo proletariado. Se ha hablado de los trabajadores informáticos, los precarios, las masas del tercer mundo, las mujeres, las minorías sexuales o unas «multitudes» apenas definidas... Ha habido muchos candidatos. Pero cada vez resultaba más evidente que el capitalismo es una organización social que abarca a todos sus integrantes. Por supuesto que hay ciertas personas que se ven

beneficiadas y otras que tienen que hacer frente a sufrimientos mucho mayores, pero nadie puede pretender estar fuera de la lógica de la competencia y de la venta de uno mismo. Al mismo tiempo, nadie saca únicamente beneficios de este sistema: basta pensar en el calentamiento global, que es una consecuencia directa del modo de producción capitalista y que representa una amenaza para todos. Por ello la cuestión de quiénes combaten y quiénes sostienen hoy este sistema se plantea hoy de un modo inédito, y a menudo depende bastante poco del papel que cada uno ocupa dentro del aparato productivo. Y es que hoy la cuestión ya no es tanto cómo derribar un sistema aparentemente fortísimo, sino más bien cómo reaccionar ante una crisis que ya está ahí y que no va a desaparecer. La cuestión es cómo crear nuevas formas de cooperación social, de relación con la naturaleza, pero también nuevas formas de vida individual, de imaginación, de pensamiento, que permitan construir alternativas a un proceso de derrumbamiento que ya está ganando terreno. La cuestión no es si habrá movimientos de oposición a lo existente, sino en qué dirección irán. Uno de los peligros más grandes es el surgimiento de nuevas formas de populismo, a menudo centradas en una crítica unilateral de las finanzas y la especulación. Se trata de un nuevo populismo que combina viejos elementos de la derecha y la izquierda, del que por ejemplo el Movimiento 5 Estrellas en Italia representa ya un síntoma preocupante. Pero la teoría crítica ya no puede fijarse únicamente en las luchas del pasado e intentar reeditar de nuevo las formas de lucha de los años treinta o algo

parecido. Una buena parte de la izquierda está demasiado absorta en la contemplación de los pocos momentos felices de la historia, pensando poder extraer de ellos alguna receta mágica capaz de surtir efecto hoy. En lugar de eso habría que volver a pensar toda la cuestión. Y hay que entender que hoy la pretensión de salir del dinero, de la mercancía y del trabajo ya no es un programa utópico. El propio capitalismo está marchando en esta dirección, y mucho mejor que los revolucionarios: el trabajo ya está desapareciendo, como también el dinero verdadero, no meramente ficticio, y en este contexto habrá también cada vez menos mercancías. Por ello la cuestión es más bien cómo saldremos de este sistema: de forma catastrófica o de forma ordenada. Está claro que la salida ordenada no la llevarán a cabo el Estado o las grandes instituciones, gestionadas por personas que siguen intentando sobrevivir un poco mejor que los demás en un barco que se hunde. Creo que después de las desventuras del gobierno de Syriza en Grecia no es necesario insistir en la crítica de la ilusión politicista.[15] Si uno respeta las categorías principales de la economía capitalista —y en realidad toda la izquierda quiere respetarlas— no es posible cambiar algunos detalles en un puro acto voluntarista. Esto es algo que hoy resulta más evidente que nunca. Pero tampoco serviría para nada guiar una revuelta populista en la que se colgara a los banqueros. A veces la crítica que se dirige exclusivamente contra las finanzas

---

[15] Esta frase, que fue pronunciada en abril, se ha visto confirmada demasiadas veces desde entonces.

adopta un tono antisemita, al presentar una vez más al pueblo bueno y decente amenazado por un estrato de «parásitos» identificados implícita o explícitamente con «los judíos». Esta es una música que ya conocemos...

Ante todo tenemos que dejar de identificarnos con el rol del consumidor, del trabajador, del ciudadano, del elector. Hoy las exigencias de las personas humanas solo pueden imponerse *contra* estas categorías. Los movimientos sociales deben insistir en que todos tenemos derecho a vivir aunque no consigamos vender nuestra fuerza de trabajo, aunque no encontremos ningún comprador. Al mismo tiempo hay que redefinir qué se entiende por *vida buena*. La salida de la sociedad de consumo pasa también por aquí. Ivan Illich hablaba de una ascesis voluntaria, pero yo no la llamaría ascesis. Ascesis significa renunciar a algo agradable. Más bien creo que, como dice Serge Latouche, habría que «descolonizar» nuestro imaginario y nuestra idea de felicidad.[16]

Me gustaría cerrar con una frase de Guy Debord, el fundador del movimiento situacionista, al que he consagrado un libro. Debord escribió, ya en 1957, que «hay que combatir con todos los medios la idea burguesa de la felicidad».[17] Creo que los surrealistas de Madrid estarían totalmente de acuerdo conmigo. Esto significa

---

[16] Latouche, Serge, *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Madrid, Icaria, 2007.

[17] Debord, Guy: «Informe sobre la construcción de situaciones», *Fuera de Banda # 4: Situacionistas: ni arte, ni política, ni urbanismo*, Valencia, 1997.

también que salir del capitalismo no puede ser tan solo una cuestión de luchas defensivas y de luchas por la supervivencia. No puede ser únicamente una cuestión económica o política: requiere también un elemento de placer y alegría. No basta con oponerse al empobrecimiento de nuestras vidas provocado por la crisis del capitalismo, sino que al mismo tiempo hay que aprovechar esta situación para encontrar un nuevo modo de vida. Y aquí tenemos una oportunidad al alcance de todos: es decir, el grupo social en el que uno nace, el trabajo que cada uno hace, el país en el que uno vive no tiene por qué influir en nuestra disponibilidad para buscar nuevas formas de vida. A veces se acusa a la crítica del valor de ser «determinista» y sostener que la crisis final del capitalismo vendría de manera automática. En realidad, el análisis que ofrece la crítica del valor solo demuestra que ya no volveremos a una normalidad capitalista. Pero sobre lo que venga después, sobre cómo se salga de esta crisis, sobre eso no hay determinismo ninguno. Antes muchos creían que las crisis llevaban necesariamente a una revolución o a la emancipación. Nosotros, por desgracia, ya no podemos tener esta certeza de salvación. El resultado final de esta conmoción histórica está aún completamente abierto, y por ello la vieja frase de Marx es más verdadera que nunca: «Socialismo o barbarie».

Debate

Pregunta: *Hay un punto ciego que me preocupa cuando se toca el tema de la crítica del valor, y es el siguiente: abolir las categorías fetichistas requeriría superar las condiciones estructurales de la competencia, lo cual sería algo muy grande. Sólo se me ocurren dos vías para ello. En primer lugar, que se den unas condiciones de abundancia material tan grande que evitasen la competencia. Creo que cuando Marx confiaba en el desarrollo de las fuerzas productivas iba en esa línea, y quizá cuando, en* Antieconomía y Antipolítica, *Kurz señala que el desarrollo de la informática va a ser la base de la superación del capitalismo también apunta en esa dirección. Pero hoy vemos que eso ya no puede ser así: por el pico del petróleo, por la situación socioecológica, etc. La segunda vía, que es la que apuntaba Jappe al final, sería una especie de mutación antropológica de escala inmensa, que diese lugar a un nuevo tipo de seres humanos muy distintos de lo que somos ahora. De ahí la cuestión de replantear qué es la vida buena, la felicidad. Pero eso nos pone un horizonte de cambio parecido a lo que pudieron ser las grandes reformas de las religiones del siglo VI a. de C., un momento en que se produjo una gran mutación antropológica que permitió reorganizar la sociedad en otra escala. Si ese horizonte se considera demasiado complicado, y probablemente lo sea, entonces nos encontraríamos ante la imposibilidad de plantear una superación y aspiraríamos más bien a un aterrizaje de emergencia donde cada uno, en comunidad o no, va buscando la manera de sobrevivir a este colapso: ya no sería una cuestión de emancipación general, sino de buscarse la vida como se pueda.*

ANSELM JAPPE: Llevar hoy a cabo una revolución cuya importancia, que no su contenido, sería comparable con la del siglo VI a. de C., en la época que Karl Jaspers ha denominado el tiempo axial, cuando han aparecido las revoluciones monoteístas,[18] parecería efectivamente un buen programa. Es verdad que toda época —al menos en la modernidad— tiende a sobrevalorar su propia importancia y a pensar que con ella llega el fin de los tiempos, o que en ella se vive algo sin precedentes. Pero, al mismo tiempo, es un hecho innegable que muchos de los problemas a los que hoy nos enfrentamos —el calentamiento global, la amenaza nuclear o el agotamiento de los recursos— obligan a tomar decisiones absolutamente revolucionarias. En realidad la revolución antropológica ya se está produciendo, ¡pero en sentido negativo! Estamos perdiendo capacidades y costumbres que han caracterizado a la humanidad durante milenios. Algunas veces en sentido positivo, otras en sentido claramente negativo. Por ejemplo, cuando se nos expropia incluso de nuestra capacidad biológica de reproducción estamos atravesando un umbral que sin duda es extremadamente peligroso.

Por lo que respecta al artículo de Kurz «Antieconomía y antipolítica», tengo entendido que en Madrid ha sido bastante debatido. Sin embargo, creo que, de todos los artículos de Kurz, es quizá uno de los más débiles. Creo que en ese momento la crítica del valor aún

---

[18] Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1995.

no había desarrollado suficientemente la crítica de las fuerzas productivas. En cambio, en su trabajo posterior, Kurz ha profundizado en la idea de que la técnica nunca es neutral, y que intentar aprovecharla para objetivos emancipatorios plantea muchos problemas.

Pregunta: *Quiero hacerte una pregunta un poco teórica, Y es que nunca he comprendido porqué se da prácticamente por hecho, y es un factor relevante para la reflexión, solamente puede producir valor la componente humana del trabajo, que tiene esta componente abstracta en su igualación en forma de horas de trabajo o gasto de energía, y que si uno ve todo el puzle entiende toda la dinámica que se puede dar, etc. Pero no entiendo por qué solamente la intervención humana es capaz de producir valor y por qué la intervención de una máquina no puede producir valor*

Anselm Jappe: La afirmación de que solo la actividad humana produce valor no es una invención de la crítica del valor, sino que es uno de los pilares fundamentales de la teoría de Marx, que comparte con sus predecesores Adam Smith y David Ricardo. El valor no es algo natural: es una convención social, aunque se mueva a nivel inconsciente y no haya sido producto de una decisión explícita de los seres humanos. La naturaleza no tiene valor, porque apropiarse de cualquier bien natural requiere siempre alguna actividad humana. Sacar agua de un río es también una actividad humana. Lo que confiere un valor social al agua es el acto de sacar el agua, no el agua como tal.

Simplificando mucho la cuestión: si la producción de una máquina requiere cien horas de trabajo, el valor de dicha máquina es de cien horas. Luego la máquina se amortiza poco a poco. Por ejemplo, si se la emplea durante cien meses en el proceso productivo, cada mes pierde un céntimo de su valor, que pasa a formar parte del valor de las mercancías producidas durante ese mes. Pero, ¿cómo podría la máquina añadir un valor más allá del que ha costado producirla? Aún cuando los teóricos burgueses intentan afirmar que es así, no está claro cómo podría la máquina crear un valor adicional. De acuerdo con los análisis de Marx, el plusvalor nace porque el trabajador trabaja más tiempo del que es necesario para pagar su salario; es decir, porque durante un tiempo trabaja gratis para su empleador. Esto es algo que una máquina no puede hacer. Cuando compro una máquina, la compro por un precio y al final espero que la máquina amortice el precio que he pagado por ella, pero la máquina no puede añadir un valor adicional.

La teoría burguesa ha intentado demostrar que hay también otros factores productivos que desempeñan un papel en la creación de valor. Pero en un determinado momento la propia economía burguesa dejó de intentar refutar a Marx y pasó a considerar el valor, simplemente, como una categoría imaginaria. Se puede demostrar empíricamente que solo el trabajo vivo produce valor. ¿Cómo podría explicarse si no la crisis económica actual? Hay un hecho tan evidente que, como siempre ocurre con las cosas demasiado evidentes, ya ni siquiera se tiene en cuenta: estamos atravesando una crisis

económica gravísima y sin embargo las fuerzas productivas están más desarrolladas que nunca. Es posible producir más que nunca gracias a las máquinas. Hay una masa cada vez mayor de mercancías disponibles para todo ser humano. El problema —que es un problema desde el punto de vista del capitalismo— es que la masa creciente de mercancías representa una cantidad de valor cada vez menor, porque cada mercancía individual contiene cada vez menos valor, porque requiere cada vez menos trabajo. El hecho de que la masa de valor disminuye en el mundo, o en cualquier caso de que no crezca, puede demostrarse también echando mano de la estadística. Cerca del 80% del dinero que circula en el mundo es dinero a crédito, dinero que no es resultado de un proceso productivo. Si las máquinas también produjesen valor, esta crisis sería inexplicable.

Pregunta: *En primer lugar, creo que la reivindicación de la teoría como una práctica es algo enormemente importante en estos tiempos en los que estamos. A mí me gustó mucho un breve texto de Robert Kurz que se llama* Estado-nación, Democracia política *que explica cómo estos tipos de formas son inseparables de la misma mercancía. Y podemos ver entonces como la teoría es fundamental también desde un punto de vista práctico para entender que cualquier solución dentro de estos parámetros, como se explicaba por ejemplo con respecto a Syriza pero también aquí en España con respecto a Podemos, están envueltos totalmente en el mundo de la mercancía. Esto es extremadamente importante desde un punto de vista teórico.*

En segundo lugar quería preguntar sobre la discusión en torno al movimiento obrero, pero con matices un poco distintos. Estoy muy de acuerdo con lo que se ha planteado sobre la mayor parte de las corrientes, no solamente del marxismo sino también del anarquismo, por ejemplo la experiencia de España del 36 en ese sentido es muy significativa. Pero me gustaría mencionar un artículo publicado en la revista Salamandra, *en el mismo número en que se publica* «Cambiar de caballo» *de Anselm Jappe y también un texto de Jordi Maiso,*[19] *que es* «El eslabón perdido de la crítica social»,[20] *una reivindicación de Jacques Camatte, un autor muy poco conocido en España que es un discípulo de Bordiga, un comunista de izquierda muy desconocido.*

Anselm Jappe: A veces se nos reprocha que no tenemos suficientemente en cuenta a Amadeo Bordiga y a Jacques Camatte, que habrían desarrollado ya anteriormente teorías bastante similares a la crítica del valor. Es una cuestión que merece ser estudiada con detenimiento. Reconozco que solo he leído una pequeña parte de los escritos de Bordiga y de Camatte. Sin duda Bordiga ha tenido ideas importantes, por ejemplo cuando afirma que el capitalismo se convierte en un sistema de producción por la producción misma. Bordiga ha sido también uno de los primeros en llamar la atención

---

[19] Jappe, Anselm, «Cambiar de caballo», *Salamandra*, nº 21-22, 2014-2015, pp. 86-88; Jordi Maiso, «Ante la descomposición del capitalismo. Sobre la crítica del valor», en *ibid.*, pp. 76-85.
[20] Corrientes, Federico, «Jacques Camatte y el eslabón perdido de la crítica social», *Salamandra*, nº 21-22, 2014-2015, pp. 89-100.

sobre las consecuencias ecológicas del capitalismo. Por otra parte estaba obsesionado por la cuestión de la organización, lo que le llevó a adoptar una perspectiva muy leninista. Otras veces se perdía en consideraciones absurdas o peligrosas, como en el artículo *Auschwitz o la gran coartada* (un texto que tal vez no sea suyo, pero que en cualquier caso fue publicado en 1960 en su revista).[21] El hecho de que más tarde una parte de los bordiguistas franceses haya adoptado posiciones negacionistas del Holocausto no es necesariamente responsabilidad de Bordiga. Pero, al mismo tiempo, es algo que hay que tener en cuenta y preguntarse cómo es posible que algc así haya sucedido.

Por lo demás debo decir que nuestro grupo francés de crítica del valor[22] se ha propuesto realizar un estudio sobre Bordiga, en especial sobre el modo en que retoma la crítica de la economía política de Marx, ya que fue uno de los pocos en estudiarla seriamente en esa época. En cambio otros teóricos de los años cincuenta y sesenta, a los que a menudo se cita como ejemplos de un marxismo crítico, resultan muy decepcionantes cuando se los relee. Me refiero sobre todo a la revista y al grupo «Socialismo o barbarie» y a Cornelius Castoriadis, cuyo mayor merito fue la crítica de la Unión Soviética. Su crítica se refería fundamentalmente a cuestiones organizativas dentro del movimiento obrero, y desembocaba

---

[21] «Auschwitz ou le grand alibi», *Programme Communiste*, n. 11, 1960.

[22] Buena parte de la actividad de este grupo puede seguirse en la página web http://www.palim-psao.fr

en una propuesta de democracia radical. Categorías como el fetichismo de la mercancía o el sujeto automático están por completo ausentes de «Socialismo o barbarie». También en este sentido los situacionistas y Debord habían llegado mucho más lejos que Castoriadis. En cualquier caso, repito una vez más que la cuestión de Bordiga y Camatte aún permanece abierta. No sé qué piensa José Manuel, visto que habéis publicado en vuestra revista *Salamandra* el artículo de Federico Corrientes sobre el mismo tema.[23]

Jose Manuel Rojo: No sé si puedo añadir mucho más. Yo reconozco también que tenía algunas nociones generales sobre el pensamiento de Camatte y la corriente que se puede llamar *comunizadora*, pero fue sobre todo el artículo de Federico Corrientes el que más nos iluminaba esta cuestión, y por eso se decidió publicarlo en *Salamandra*. Dicho esto, ya que ha comentado antes Anselm el tema de Castoriadis y su insistencia en la forma asamblea o la democracia directa, es interesante plantear las ideas de Camatte o los comunizadores, que critican precisamente la obsesión tradicional por la organización del movimiento obrero, en vez de plantear y afrontar todo lo que habría que hacer desde el principio de un proceso revolucionario: esta sería la crítica del programatismo, que se ha atascado en el debate entre el partido centralizado o la asamblea autónoma, etc. Una

---

[23] Corrientes, Federico, «Jacques Camatte y el eslabón perdido de la crítica social», ob. cit.

crítica que desde luego da mucho que pensar. Por otro lado, ya que has comentado que había una nota de Federico que podía ser polémica, yo había apuntado otra para leerla por si se daba la ocasión, y veo que se da. Es una nota que plantea algo pertinente en relación con el debate del papel histórico del movimiento obrero. En efecto, la critica del valor nos hace pensar, igual que la crítica de la sociedad industrial de Ellul, Semprún y la *Enciclopédie des nuissances*, que el movimiento obrero y el proletariado en su conjunto está imbricado y está dentro del sistema capitalista. No está fuera, no está en la exterioridad como podríamos haber pensado y todavía de una manera romántica se quiere pensar. El problema es saber si esta imbricación es una simbiosis armoniosa, o casi colaboracionista, como a veces se ha dicho que toda conquista del movimiento obrero, toda lucha, en realidad, incluso si es antagonista, si es portadora de un antagonismo, lleva a la modernización del propio sistema. Y es ahí donde reaparece el problema de la lucha de clases, quitándole toda la mitología obrerista, quitándole toda la utopía salvífica, etcétera: el problema crucial de si todavía, y eso simplemente lo dejo como pincelada para el debate, puede tener un papel o no, o un papel entre otros que podamos utilizar. Es en este sentido que leo la nota de Fede a la que me había referido antes, un poco provocadora, pero digna de interés: «el eslabón perdido de la crítica social contemporánea, pues, es el carácter inseparable de la teoría del valor y de la teoría del proletariado (concebido más como portador contradictorio de todas las separaciones que como portador

abstracto de su superación)», Federico incide mucho en esto, «y la unión de ambas en una teoría de la crisis que remita a la configuración concreta de la relación social capitalista en curso».

Anselm Jappe: Una cosa más sobre Bordiga: quienes han intentado calcular la fecha en que llegará el fin del mundo siempre se han equivocado. Y por lo general también los que han intentado calcular cuándo llegará el fin del capitalismo y el fin de los beneficios se han equivocado. Sin embargo Bordiga, ya en los años cincuenta del pasado siglo, había intentado determinar hasta cuándo podría el capitalismo continuar con su dilapidación de los recursos y sus lógicas económicas, y había previsto el fin del capitalismo para 1975. Si pensamos en las tres crisis que he citado anteriormente, es decir, la crisis energética, económica y ecológica, que eclosionaron todas ellas en torno a 1972, hay que reconocer que en cierto sentido Bordiga tuvo razón. Solo que el momento en que el capitalismo alcanza su límite interno no ha provocado una revolución, sino más bien un desplazamiento eterno de este límite. La sociedad capitalista es un poco como un gato que ha trepado demasiado alto en un árbol, se asusta, y continúa trepando cada vez más alto.

Pregunta: *No sé cuánto ves importante la idea dentro del imaginario colectivo de una huelga general indefinida ya definitiva. Quizá no sea algo posible. Pero ¿qué recorrido podría tener esa idea dentro del imaginario colectivo de*

la sociedad actual? Hasta qué punto podría ser interesante y hasta qué punto es posible en el contexto del mundo del trabajo actual y si conoces algún tipo de tendencia en esa dirección.

Anselm Jappe: La huelga general revolucionaria tenía sentido en una sociedad compuesta por trabajadores, una sociedad en la que el trabajo era necesario. Hoy el verdadero problema es la existencia de muchos seres humanos que resultan «superfluos» desde el punto de vista de la lógica económica. Está en marcha una verdadera revolución antropológica de carácter negativo que es consecuencia de que una parte cada vez mayor de la humanidad resulta «inútil» desde el punto de vista del capitalismo. Durante siglos el problema fundamental ha sido la explotación, y sin duda hoy la explotación continúa existiendo, incluso a niveles colosales —basta pensar en los países de Asia. Pero a esto se ha añadido un problema que históricamente no tiene precedentes, que es el de la población superflua: se trata de gente que no sirve para nada y que, desde el punto de vista del sistema, haría mejor en arrojarse al mar. Es gente que ya no dispone siquiera de las armas del viejo proletariado, como por ejemplo la posibilidad de hacer una huelga, porque, en definitiva, nadie les necesita.

Uno de los términos más utilizados en el debate crítico actual es el de «reapropiación». Este término apunta en la buena dirección, ya que apunta a apropiarse de las cosas sin necesidad de habérselas «ganado» trabajando. Pero este debate comporta también algunos problemas:

a menudo remite a la discusión sobre los denominados *commons*, según los que la tierra, el agua y el aire son bienes comunes a disposición de todos. Esto, naturalmente, es verdad. Pero veo también el peligro de que al final pueda resultar una especie de solución mínima, como ocurre por ejemplo con el proyecto de una renta básica universal. Al final el sistema podría conceder a todos los superfluos una base mínima de supervivencia, diciéndoles: «arreglároslas vosotros solos». Intentad sobrevivir, pero no toquéis lo demás.

El otro problema del debate sobre la reapropiación es que en la actualidad hay muy pocas cosas de las que merezca la pena apropiarse. Claro que, a muy corto plazo, hay que apropiarse por ejemplo de las casas tal y como existen, o de los automóviles, o de las industrias farmacéuticas. Pero, por desgracia, a medio y largo plazo habría que deshacerse de casi todo. Estoy plenamente de acuerdo con los que sostienen que una crítica del capitalismo tiene que ser también una crítica de la técnica y de la ciencia moderna, una crítica como la que formularon autores como Ivan Illich, Günther Anders o Jacques Ellul.

Traducción del italiano: Jordi Maiso

¿LIBRES PARA LA LIBERACIÓN?[24]

Anselm Jappe

Nos encontramos ante dos noticias. La buena noticia es que nuestro viejo enemigo, el capitalismo, parece encontrarse en una crisis gravísima. La mala noticia es que, por el momento, no se ve ninguna forma de emancipación social que esté realmente a nuestro alcance, y que nada garantiza que el posible final del capitalismo desemboque en una sociedad mejor. Es como si constatáramos que la cárcel en donde desde hace tiempo estamos encerrados se hubiera incendiado, pero las cerraduras de las puertas siguieran bloqueadas.

Me gustaría empezar con un recuerdo personal que tiene que ver con México. Visité el país por primera vez en 1982, con mi mochila a la espalda, cuando tenía 19 años. Vivía entonces en Alemania. A pesar de que ya en aquel momento se hablaba del «Tercer Mundo» y de su miseria, era distinto conocerlo realmente y verse

---

[24] Este texto recoge una comunicación presentada en San Cristóbal de las Casas (México) en el «11 Seminario internacional de reflexión y análisis Planeta Tierra, movimientos antisistémicos» (30 Diciembre 2011 a 2 Enero 2012) con motivo del 18º aniversario de la insurrección zapatista y publicada por primera vez en *Constelaciones* Revista de Teoría Crítica, Número 5, diciembre 2013, pp.394-403.

confrontado a los niños descalzos mendigando en la calle. En México DF me hospedaba en una especie de albergue juvenil gestionado por unos suizos y una noche, al regresar, abrumado por la visión de la pobreza en la ciudad, empecé a leer un ejemplar del semanario alemán *Der Spiegel* que encontré por ahí. Me topé con un extenso reportaje sobre el estado de la sociedad alemana que por aquel entonces parecía en pleno apogeo. La descripción del reportaje era de lo más desoladora: depresiones, farmacodependencias, familias desestructuradas, jóvenes desmotivados y deterioro social. Yo mismo me sentía sumergido en un abismo. Ya tenía una amplia experiencia en la crítica teórica y práctica del capitalismo, del cual pensaba todo el mal posible. Pero nunca antes había sentido con tal fuerza en qué mundo vivimos, un mundo donde unos mueren de hambre y otros, los que supuestamente se encuentran del lado bueno de la balanza, son tan infelices que se atiborran de medicamentos o se suicidan (mis recuerdos de la vida en Alemania confirmaban además plenamente aquel reportaje). Sentía que tanto pobres como «ricos» eran infelices, y que el capitalismo era, por lo tanto, una desgracia para todos. Entendí que este sistema, en última instancia, no beneficiaba a nadie, que «desarrollar» a los pobres para que se vuelvan como los ricos no serviría de nada, y que la sociedad basada en la mercancía era el enemigo del género humano.

Pero al mismo tiempo, en 1982, este sistema parecía fuerte, muy fuerte y resultaba deprimente considerar la correlación de fuerzas entre quienes, de una forma u

otra, deseaban transformarlo, y las fuerzas de las que disponía el propio sistema, comprendiendo entre ellas el consenso que a pesar de todo suscitaba y los beneficios materiales que todavía podía distribuir.

Actualmente parece que la situación se ha invertido radicalmente. En estos días, en Europa, en las instituciones políticas y los grandes medios de comunicación, se evocan escenarios catastróficos como el argentino. No es necesario insistir en que, por todas partes, se percibe una crisis del capitalismo muy grave, permanente por lo menos desde 2008. Quizás hayan leído mi artículo «¿Se volvió obsoleto el dinero?»,[25] donde trato de imaginar qué ocurriría si el dinero, todo el dinero, perdiera su función, tras un derrumbe financiero y económico. Para mi sorpresa, llegó a ser publicado y muy comentado en el periódico más importante de Francia, *Le Monde*, cuando creo que hace tan solo unos años, se me habría metido en la misma categoría que los avistadores de ovnis.

Es sin embargo importante constatar que esta crisis del capitalismo no se debe a las acciones de sus adversarios. Todos los movimientos revolucionarios modernos y casi toda la crítica social siempre imaginaron que el capitalismo desaparecería porque sería vencido por fuerzas organizadas, decididas a abolirlo y a sustituirlo por algo mejor. La dificultad era arremeter contra el inmenso poder del capitalismo, que radicaba no solo en sus fusiles sino también en el anclaje que había logrado

---

[25] Versión original en *Offensive Libertaire et Sociale*, n°32, déc. 2011. [Traducción en: *La Jornada*, 23 de diciembre de 2011, http://www.jornada.unam.mx/2011/12/23/opinion/018a1pol]

establecer en nuestras cabezas; pero si esto se lograba, la solución estaba al alcance de la mano: existía, en efecto, un proyecto de sociedad alternativa que, en última instancia, provocaba las revoluciones.

Lo que estamos viendo hoy, es el derrumbe del sistema, su autodestrucción, su agotamiento, su hundimiento. Finalmente se topó con sus límites, con los límites de la valorización del valor, latentes en su seno desde un principio. El capitalismo es esencialmente una producción de valor, representada en el dinero. En la producción capitalista solo interesa lo que da dinero. Esto no se debe a la codicia de unos capitalistas malvados. Deriva del hecho de que solo el trabajo otorga «valor» a las mercancías. Y significa también que las tecnologías no añaden un valor suplementario a las mercancías. Cuanta más maquinaria y nuevas tecnologías se utilizan, menos valor hay en cada mercancía. Sin embargo, la competencia empuja incesantemente a los propietarios de capital a utilizar tecnologías que remplacen al trabajo. El capitalismo mina así sus propias bases, y lo lleva haciendo desde el principio. Solo el aumento continuo de la producción de mercancías puede contrarrestar el hecho de que cada mercancía contiene cada vez menos «valor» y, por lo tanto, también menos plusvalor, traducible en dinero.[26] Ya conocemos las consecuencias

---

[26] Véase Jappe, Anselm, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (París, Denoël, 2003) y *Crédit à mort: la décomposition du capitalisme et ses critiques* (Lignes, 2011) [traducción en: *Crédito a muerte, La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011).

ecológicas y sociales de esta loca carrera de productividad. Pero también es importante señalar que la caída de la masa de valor no puede ser compensada eternamente y que provoca, finalmente, una crisis de la acumulación del propio capital. En las últimas décadas, la escasa acumulación fue sustituida sobre todo por la simulación a través de las finanzas y el crédito. Esta vida «por perfusión» del capital ha encontrado ahora sus límites y la crisis del mecanismo de la valorización parece ya irreversible.

Esta crisis no es, como algunos quieren hacernos creer, un ardid de los capitalistas, una manera de imponer medidas aún más desfavorables para los trabajadores y los beneficiarios de las ayudas públicas, una manera de desmantelar las estructuras públicas y aumentar las ganancias de bancos y superricos. Es innegable que algunos actores económicos logran sacar grandes beneficios de la crisis, pero esto solo significa que un pastel cada vez más pequeño se divide en porciones más grandes para un número cada vez más reducido de competidores. Es evidente que esta crisis está fuera de control y que amenaza a la supervivencia del propio sistema capitalista.

Por supuesto, esto no implica automáticamente que estemos asistiendo al último acto del drama iniciado hace 250 años. Que el capitalismo haya alcanzado sus límites en términos económicos, ecológicos, energéticos no significa que vaya a derrumbarse de un día para otro, aunque esto no esté del todo excluido. Más bien se puede prever un largo periodo de declive de la sociedad capitalista, con islotes un poco en todas partes,

a menudo amurallados, donde la reproducción capitalista aún funcione, y con amplias regiones de tierra quemada, donde los sujetos post-mercantiles deberán buscar la manera de sobrevivir como puedan. El tráfico de drogas y el espigueo de desechos son dos de los rostros más emblemáticos de un mundo que reduce a los propios seres humanos a la condición de «desechos» y cuyo mayor problema ya no es ser explotados, sino el ser simplemente superfluos desde el punto de vista de la economía mercantil, sin tener, sin embargo, la posibilidad de regresar a formas precapitalistas de economía de subsistencia mediante la agricultura y la artesanía. Allá donde el capitalismo y su ciclo de producción y consumo dejen de funcionar, no será posible regresar simplemente a antiguas formas sociales; el riesgo es más bien entrar en nuevas configuraciones que combinen los peores elementos de las otras formaciones sociales. Y no hay duda de que quienes vivan en los sectores de la sociedad que aún funcionen defenderán sus privilegios con uñas y dientes, con armas y técnicas de vigilancia cada vez más sofisticadas. Incluso como animal agonizante, el capitalismo puede todavía causar terribles estragos, no solo desencadenando guerras y violencias de todo tipo, sino también provocando daños ecológicos irreversibles, con la diseminación de OGM, de nano-partículas, etc. En consecuencia, la mala salud del capitalismo es solo una «condición necesaria» para el advenimiento de una sociedad liberada, no es en absoluto una «condición suficiente», en términos filosóficos. El hecho de que la cárcel esté en llamas no

nos sirve de nada si la puerta no se abre, o si se abre hacia un precipicio.

Observamos, por lo tanto, una gran diferencia con el pasado: durante más de un siglo, la tarea de los revolucionarios era encontrar medios para acabar con el monstruo. Si se lograba, el socialismo, la sociedad libre o el nombre que se le quiera dar le sucedería inevitablemente. Actualmente, la tarea de los que en otro momento eran los revolucionarios se presenta de manera invertida: frente a los desastres provocados por las revoluciones permanentes operadas por el capital, se trata de «conservar» algunas adquisiciones esenciales de la humanidad e intentar desarrollarlas hacia una forma superior.

Ya no es necesario demostrar la fragilidad del capitalismo, que ha agotado su potencial histórico de evolución que en sí ya es una buena noticia. Tampoco es necesario -y es otra buena noticia- concebir la alternativa al capitalismo bajo formas que más bien lo continúan. Diría que hay mucha más claridad en lo que se refiere a los objetivos de la lucha hoy en día que hace cuarenta años. Afortunadamente, dos maneras a menudo entrelazadas de concebir el post-capitalismo que dominaron durante todo el siglo xx han perdido mucha credibilidad, aunque estén lejos de haber desaparecido. Por un lado, el proyecto de superar el mercado con el Estado, la centralización, la modernización de reajuste, y de confiar la lucha para alcanzar este objetivo a organizaciones de masas dirigidas por funcionarios. Poner a trabajar a todo el mundo era la meta principal de estas

formas de «socialismo real»; hay que recordar que tanto para Lenin como para Gramsci, la fábrica de Henry Ford era un modelo para la producción comunista. Es cierto que la opción estatal sigue teniendo sus adeptos, ya sea a través del entusiasmo por el *caudillo*[27] Chávez o reclamando más intervencionismo estatal en Europa. Pero en conjunto, el leninismo en todas sus variantes ha perdido influencia sobre los movimientos de protesta desde hace treinta años, y eso está muy bien.

La otra manera de concebir la superación del capitalismo de manera que más bien pareciera su intensificación y modernización, es la confianza ciega en los beneficios del desarrollo de las fuerzas productivas y de la tecnología. En ambos casos, la sociedad socialista o comunista era concebida esencialmente como una *distribución* más justa de los frutos del desarrollo de una sociedad industrial por lo demás fundamentalmente igual.

La esperanza en la tecnología y la maquinaria para resolver todos nuestros problemas ha sufrido golpes severos desde hace cuarenta años, por el nacimiento de una conciencia ecológica y porque los efectos paradójicos de la tecnología sobre los seres humanos se han hecho más evidentes (quisiera recordar aquí que Ivan Illich, a pesar de todas las reservas que podría formular sobre algunos aspectos de su obra, ha tenido el gran mérito de poner en evidencia estos aspectos paradójicos y quebrantar la fe en el «progreso»). Si bien la creencia

---

[27] En castellano en el original. (N. del T.)

de que el progreso tecnológico lleva al progreso moral y social ya no asume la forma de la exaltación de las centrales nucleares «socialistas» o de la siderurgia, o la del elogio incondicional del productivismo ha encontrado, sin embargo, una nueva vida en las esperanzas a menudo grotescas en la informática y la producción «inmaterial»; como ocurre por ejemplo con el debate actual sobre la «apropiación», al cual se han asociado recientemente el concepto de «commons» o «bien común». Es cierto que toda la historia (y la prehistoria) del capitalismo ha sido la historia de la privatización de los recursos que antes eran comunes, como el caso ejemplar de los cercamientos (*enclosures*) en Inglaterra. De acuerdo con una perspectiva ampliamente difundida, al menos en los entornos informáticos, la lucha por la gratuidad y el acceso ilimitado a los bienes digitales es una batalla que tiene la misma importancia histórica y sería la primera batalla ganada en muchos siglos por los partidarios de la gratuidad y el uso común de los recursos. Sin embargo, los bienes digitales nunca son bienes esenciales. Puede resultar simpático disponer siempre gratuitamente de la última música o de tal videoclip, pero los alimentos, la calefacción o la vivienda no son descargables por internet y están, por el contrario, sometidos a una rarefacción y a una comercialización cada vez más intensas. El intercambio de archivos (*file-sharing*) puede ser una práctica interesante, pero tampoco deja de ser un epifenómeno comparado con la rarefacción del agua potable en el mundo o con el calentamiento climático.

La tecnofilia bajo formas renovadas resulta hoy menos «pasada de moda» que el proyecto de «tomar el poder» y constituye quizás un obstáculo fundamental para una ruptura profunda con la lógica del capitalismo. Sin embargo, la difusión de propuestas como el decrecimiento, el ecosocialismo, la ecología radical o el retorno de los movimientos campesinos en todo el mundo indican, con toda su heterogeneidad y con todos sus límites, que cierta parte de los movimientos de protesta actuales no quiere confiar al progreso técnico la tarea de conducirnos a la sociedad emancipada. Y es, una vez más, una buena noticia.

Diría, por lo tanto, que actualmente existe, en principio, una mayor claridad respecto a los contornos de una verdadera alternativa al capitalismo. Un «programa» como el que esbozó Jerôme Baschet en 2009 me parece totalmente razonable.[28] Y es muy importante, sobre todo, no limitarse a una crítica de la forma ultraliberal del capitalismo, sino apuntar al capitalismo en su conjunto, es decir a la sociedad mercantil basada en el trabajo abstracto y el valor, el dinero y la mercancía.

Estamos, por consiguiente, un poco más convencidos de que el capitalismo está en crisis y tenemos algo más claras las alternativas, pero surge la siguiente pregunta: ¿cómo llegar a ellas? No quiero dedicarme aquí a abordar consideraciones estratégicas o pseudo-estratégicas, sino más bien preguntarme qué clase de mujeres y de

---

[28] Publicado en la revista *Réfractions*, nº 25 bajo el título «Anticapitalismo/postcapitalismo».

hombres podrán realizar la transformación social necesaria. Ahí es donde radica el problema. Por decirlo sin rodeos, tenemos a menudo la impresión, de que la «regresión antropológica» provocada por el capital, sobre todo en las últimas décadas, también ha afectado a quienes podrían o quisieran oponerse a él. Es un cambio determinante al cual no siempre se le otorga toda la atención que precisa. La economía mercantil nació en sectores muy limitados de algunos países únicamente; posteriormente conquistó el mundo entero a lo largo de dos siglos y medio, no solo en sentido geográfico sino también dentro de cada sociedad (algo que se ha denominado «colonización interior»). Paulatinamente, cualquier actividad, cualquier pensamiento o sentimiento, dentro de las sociedades capitalistas, tomaba la forma de una mercancía o bien era satisfecho por mercancías. Se han descrito a menudo los efectos de la sociedad de consumo y sus consecuencias particularmente nocivas al introducirse en contextos denominados «atrasados» (y aquí también cabría citar a Ivan Illich). Es bien conocido y sobraría repetirlo aquí. Pero no logramos entender del todo el hecho de que, a causa de esta evolución, la sociedad capitalista ya no se presenta dividida simplemente en dominantes y dominados, explotadores y explotados, administradores y administrados, verdugos y víctimas. El capitalismo es, de manera cada vez más visible, una sociedad gobernada por los mecanismos anónimos y ciegos, automáticos e incontrolables, de la producción de valor. Todo el mundo es a la vez actor y víctima de este mecanismo, aunque por supuesto los

papeles asumidos y las recompensas obtenidas no son los mismos.

En las revoluciones clásicas y, en su punto álgido, en la Revolución española de 1936, el capitalismo era combatido por poblaciones que lo sentían como una exterioridad, una imposición, una invasión. Le oponían valores, formas de vivir y concepciones de la vida humana totalmente diferentes; constituían mal que bien (y aunque no haya que idealizarla) una alternativa *cualitativa* a la sociedad capitalista. Y lo admitan o no, estos movimientos sacaban una buena parte de su fuerza del anclaje en hábitos precapitalistas: en la aptitud al don, a la generosidad, a la vida en colectivo, al desprecio de la riqueza material como fin en sí mismo, a otra concepción del tiempo... Marx tuvo que admitir al final de su vida que lo que quedaba de la antigua propiedad colectiva de la tierra aún presente en su tiempo en numerosos pueblos constituía una base para una sociedad comunista futura. Como sabemos, estas formas aún siguen existiendo, sobre todo entre los pueblos indígenas de América Latina y dejo a la libre consideración de cada cual el decidir si pueden formar la base de una sociedad futura emancipada, que hunda sus raíces en el pasado (aunque imagino que la respuesta es afirmativa).

Si bien esto constituye una luz de esperanza hay que reconocer, por el contrario, que también significa que, casi en todos los demás lugares, en los países llamados «desarrollados», en las megalópolis del resto del mundo y hasta en las zonas rurales más apartadas, los individuos sienten cada vez menos a la mercancía omnipresente

como un sometimiento ajeno a sus tradiciones, sino, por el contrario, como un objeto de deseo. Sus reivindicaciones apuntan fundamentalmente a las condiciones de su participación en este reino, como ya fue el caso del movimiento obrero clásico. Tanto si se trata de un conflicto salarial mediatizado por los sindicatos, como si es una revuelta en los suburbios, la cuestión es casi siempre la del acceso a la riqueza mercantil. Dicho acceso es generalmente necesario para poder sobrevivir en la sociedad de la mercancía, esto es indudable, pero también se ha constatado que estas luchas no plantean la exigencia de superar al sistema actual y crear otras maneras de vivir. En muchos aspectos, el individuo que pertenece a las sociedades «desarrolladas» actuales parece más lejos que nunca de una solución emancipatoria. Le faltan los presupuestos subjetivos de una liberación y, por consiguiente, también el deseo de ésta, porque ha interiorizado el modo de vida capitalista (competencia, velocidad, éxito, etc.). Sus protestas responden por lo general al miedo de quedar excluido de este modo de vida, o de no alcanzarlo; muchas más escasas son las manifestaciones de puro y simple rechazo. La sociedad mercantil agota las fuentes vivas de la imaginación desde la infancia, bombardeando con auténticas máquinas de descerebrar desde las edades más tempranas. Esto es tan grave si no más que los recortes de las pensiones, y sin embargo no empuja a millones de personas a manifestarse o a tomar por asalto las productoras de videojuegos y los canales de «Baby tv».

Los movimientos de protesta que están surgiendo no carecen de cierta ambigüedad. Muchas veces, se protesta

simplemente porque el sistema no cumple sus promesas; la gente se manifiesta así por la defensa del *statu quo*, o más bien del *statu quo ante*. Si tomamos como ejemplo el movimiento Occupy Wall Street y sus derivaciones, vemos cómo responsabiliza de la crisis actual del sector financiero a Wall Street y cómo afirma que la economía y, finalmente, la sociedad en su conjunto, están dominadas por las altas finanzas. De acuerdo con la crítica del sistema financiero actualmente en boga los bancos, los seguros y los fondos de inversión no invierten en la producción real, sino que canalizan casi todo el dinero disponible hacia una especulación que solo enriquece a los especuladores, a la vez que destruye empleos y crea miseria. El capital financiero, según se dice, puede imponer su ley incluso a los gobiernos de los países más poderosos, si es que no prefiere corromperlos. También compra a los medios de comunicación. La democracia se ve así vacía de toda sustancia.

Pero, ¿tan seguros estamos de que el poder absoluto de las finanzas y las políticas neoliberales que las sustentan son la *causa* principal de las actuales turbulencias? ¿Y si fueran, por el contrario, tan solo el *síntoma* de una crisis mucho más profunda, de una crisis de toda la sociedad capitalista? Lejos de ser el factor que perturba una economía en sí misma sana, la especulación es lo que ha permitido mantener durante las últimas décadas la ficción de la prosperidad capitalista. Sin las muletas ofrecidas por la financiarización, la sociedad de mercado ya se habría derrumbado, con sus empleos y también con su democracia. Lo que se anuncia detrás

de las crisis financieras es el agotamiento de las categorías básicas del capitalismo: mercancía y dinero, trabajo y valor.

Frente al totalitarismo de la mercancía, no podemos limitarnos a gritar a los especuladores y otros grandes ladrones: «¡devolvednos nuestro dinero!». Hay que entender más bien el carácter altamente *destructor* del dinero y de la mercancía, y del trabajo que los produce. Pedir al capitalismo que se «sanee», para lograr una mejor repartición y volverse más justo es ilusorio: los cataclismos actuales no se deben a un complot del sector más voraz de la clase dominante, sino que son consecuencia inevitable de problemas inherentes al capitalismo. Vivir a base de crédito no era una perversión corregible, sino el último intento de rescate del capitalismo y todos los que viven en él.

Ser conscientes de todo esto permite evitar la trampa del populismo que pretende liberar a «los trabajadores y a los ahorradores honestos», considerados como puras víctimas del sistema, de un mal personificado en la figura del especulador. Algo que ya se ha visto en Europa: salvar al capitalismo atribuyendo todos sus errores a la actuación de una minoría internacional de «parásitos».

La única alternativa es una verdadera crítica de la sociedad capitalista en todos sus aspectos, y no solo del neoliberalismo. El capitalismo no es únicamente el mercado: el Estado es su otra cara, a pesar de estar estructuralmente sometido al capital ya que este debe aportarle los medios económicos indispensables para

su intervención. El Estado nunca puede ser un espacio público de decisión soberana. Pero incluso entendido como binomio Estado-Mercado, el capitalismo no es, o ya no es, una mera coacción que se impone desde fuera a unos sujetos siempre en resistencia. El modo de vida que ha creado el capitalismo hace ya mucho tiempo que es aceptado casi por doquier como altamente deseable y su final posible como una catástrofe. Evocar la «democracia», incluso «directa» o «radical», no sirve de nada si los sujetos a los que se pretende restituir su voz reflejan fundamentalmente el sistema que los contiene. Es por esto que la consigna «somos el 99%», inventada según parece por el antiguo publicista convertido en contrapublicista (*adbuster*) Kalle Lasn, y que los medios consideran como «genial», me parece delirante. ¿Bastaría con liberarse del dominio del 1% más rico y más poderoso de la población para que todos los demás viviéramos felices? Entre estos «99%», ¿cuántos pasan horas y horas cada día frente al televisor, explotan a sus empleados, roban a sus clientes, aparcan el coche en la acera, comen en McDonald›s, pegan a su mujer, compran videojuegos a sus niños, hacen turismo sexual, gastan su dinero en ropa de marca, consultan su móvil cada dos minutos, es decir, forman parte por entero de la sociedad capitalista? Herbert Marcuse ya había definido claramente la paradoja, el verdadero círculo vicioso de cualquier empresa de liberación y que, desde entonces, no ha dejado de agravarse: los esclavos tienen que ser ya libres para liberarse.

Hay quien tildará estas críticas de excesivas, poco generosas o incluso sectarias. Se dirá que, al fin y al cabo,

lo importante es que la gente se mueva, que proteste, que abra los ojos. Y que ya profundizarán luego en las razones de su revuelta, que el grado de consciencia que tienen puede elevarse. Es posible y de hecho nuestra salvación depende de esto. Pero, para lograrlo, es indispensable criticar todo lo que hay que criticar en estos movimientos, en lugar de correr detrás de ellos. No es cierto que cualquier oposición, cualquier protesta, es en sí misma una buena noticia. Con los desastres que se producirán en cadena, con las crisis económicas, ecológicas y energéticas que no harán sino profundizarse, es absolutamente seguro que la gente se rebelará contra lo que le ocurra. Pero la cuestión radica en saber cómo reaccionarán: tal vez vendan droga y envíen a sus mujeres a prostituirse, tal vez roben las zanahorias ecológicas cultivadas por un campesino o tal vez se enrolen en una milicia, pueden organizar una inútil masacre de banqueros y políticos o dedicarse a la caza de inmigrantes. Tal vez se limiten a organizar su propia supervivencia en medio de la debacle o pueden adherirse a movimientos fascistas y populistas, que busquen a unos culpables para la venganza popular. O pueden por el contrario, implicarse en la construcción colectiva de una mejor manera de vivir sobre las ruinas dejadas por el capitalismo. No todo el mundo abocará a esta última opción, y es incluso la más difícil. Si atrae a muy poca gente, será aplastada. Por lo tanto, lo que podemos hacer actualmente es, esencialmente, obrar para que las protestas, que seguirán surgiendo de todas maneras, tomen el buen camino. Sin lugar a dudas, la presencia

de rasgos procedentes de las sociedades precapitalistas puede aportar aquí una buena contribución para optar por el buen camino.

Traducción de Jérôme Baschet y Yago Mellado

ACERCA DE LOS AUTORES

Anselm Jappe es un filósofo alemán teórico de la «nueva crítica del valor» y especialista del pensamiento de Guy Debord. Antiguo miembro del grupo Krisis, Jappe ha aportado, junto con otros autores como Robert Kurz o Moishe Postone, una contribución fundamental a la reinterpretación de la obra de Marx. Ha sido publicado en castellano por las editoriales Anagrama y Pepitas de Calabaza, y han aparecido muchos de sus textos en revistas como *Manía*, *El Viejo Topo*, *Salamandra* o *Constelaciones*.

Jordi Maiso es investigador en el Instituto de Filosofía del csic. Es miembro del comité editor de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica*. Su trabajo se centra en una teoría crítica de la sociedad capitalista y sus transformaciones.

Jose Manuel Rojo forma parte del Grupo Surrealista de Madrid desde 1987, colaborando en la revista *Salamandra* y el periódico *El Rapto* entre otras publicaciones. Ha emprendido investigaciones experimentales de

la psicogeografía negra, el materialismo poético y el mal uso de la electricidad, mientras contribuye como puede a que el miedo cambie (verdaderamente) de bando y a la caída del Régimen.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Jappe, Anselm, *Guy Debord*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Jappe, Anselm: *Les aventures de la marchandise*, París, Denoël, 2003 (trad. al español de próxima publicación en la editorial Pepitas de calabaza).

Jappe, Anselm: *L'avantgarde innacceptable. Réflexions sur Guy Debord*, París, Lignes, 2004.

Jappe, Anselm, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2011.

Jappe, Anselm, *Conferências de Lisboa*, Lisboa, Antigona, 2013.

Jappe, Anselm, *Uma Conspiração Permanente Contra o Mundo*, Lisboa, Antigona, 2014.

Jappe, Anselm, prólogo a Marx, Karl, *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

Jappe, Anselm; Kurz, Robert: *Les habits neufs de l'Empire*, París, Lignes, 2003.

Jappe, Anselm, Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2009.

Jappe, Anselm y Bernard Friot: *Aprés l'économie de marché. Une controverse*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2014.

Grupo Krisis, *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus, 2002

Kurz, Robert: *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt a. M., Eichborn, 1991 (trad. al portugués: *O colapso da modernizaçao*, Sao Paulo, Paz e Terra, 1992).

Kurz, Robert: *Honeckers Rache. Zur politischen* Ökonomie *des wiedervereinigten Deutschland*, Berlín, Tiamat, 1991.

Kurz, Robert: *Potemkins Rückkehr. Attrapen-Kapitalismus und Verteilungskrieg in Deutschland*, Berlín, Tiamat 1993 (trad. al portugués: *O retorno de Potemkin. Capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha*, Sao Paulo, Paz e terra, 1993).

Kurz, Robert: *Der Letzte macht das Licht aus. Zur Krise von Demokratie und Marktwirtschaft*, Berlín, Tiamat, 1993.

Kurz, Robert: *Os ultimos combates*, Sao Paulo, Vozes, 1998.

Kurz, Robert: *Die Welt als Wille und Design*, Berlín, Tiamat, 1999.

Kurz, Robert: *Schwarzbuch Kapitalismus*, Berlín, Eichborn, 1999 (segunda edición ampliada en 2009).

Kurz, Robert: *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., Eichborn, 2000 (trad. al francés *Lire Marx*, París, La balustrade, 2002).

Kurz, Robert: *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bad Honnef, Horlemann, 2003.

Kurz, Robert: *Die Antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperalismus*, Münster, Unrast, 2003.

Kurz, Robert: *Blutige Vernunft*, Bad Honnef, Horlemann, 2004 (trad. al portugués: *Razao sangrenta*, Hedra, 2010; trad. al italiano: *Ragione sanguinaria*, Mimesis, 2014).

Kurz, Robert: *Das Weltkapital*, Berlín, Tiamat, 2005.

Kurz, Robert: *Avise au naufrages*, París, Lignes, 2005.

Kurz, Robert: *Critique de la démocratie balistique*, París, Mille et une nuits, 2006.

Kurz Robert: *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*, París, Lignes, 2011.

Kurz, Robert: *Geld ohne Wert*, Berlín, Horlemann, 2012 (traducción al portugués: *Dinheiro sem valor*, Lisboa, Antígona, 2014).

Kurz, Robert, *Weltkrise und Ignoranz*, Berlín, Tiamat, 2013.

Kurz, Robert: *Der Tod des Kapitalismus*, Hamburgo, Laika, 2013.

Kurz, Robert; Lohoff, Ernst; Trenkle, Norbert (eds.): *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*, Hamburgo, Konkret Literatur Verlag, 1999.

Kurz, Robert; Scholz, Roswitha; Ulrich, Jörg: *Der Alptraum der Freiheit. Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, Ulm, Ulmer Manuskripte, 2005.

Scholz, Roswitha: *Das Geschlecht des Kapitalismus*, Bad Honnef, Horlemann, 2000 (reedición en 2011).

Scholz, Roswitha: *Differenzen der Krise — Krise der Differenzen*, Bad Honnef, Horlemann, 2005.

Scholz, Roswitha: *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Quelques annotations critiques sur un auteur classique du féminisme*, Le Bord de l'eau, 2014.

Scholz, Roswitha: *Homo Sacer e os ciganos*, Lisboa, Antígona, 2014.

El grupo *Exit!* ha publicado hasta ahora 12 volúmenes de la revista *Exit!*, en la que han participado Robert Kurz, Roswitha Scholz, Anselm Jappe y Claus Peter Ortlieb, entre muchos otros. Se pueden consultar textos en castellano y en otros idiomas de los principales integrantes del grupo: http://www.exit-online.org/text1.php?tabelle=transnationales&index=3

La presente edición de *Criticar el valor, superar el capitalismo* de Anselm Jappe, Jordi Maiso y Jose Manuel Rojo, se terminó de imprimir en Madrid en septiembre de 2015.

Enclave de Libros: *últimas publicaciones*

Colección Tangentes

Después del futuro
Franco Berardi (Bifo)

La política fuera de la historia
Wendy Brown

Viaje al final de la ciudad
Leonardo Lippolis

Provo
Richard Kempton

La apuesta directa
Contribuciones libertarias

Libertad, igualdad, geografía
Elisèe Reclus

¡No es una estafa!
Emilio Santiago Muiño

Colección Casa de fieras

Beaubourg, una utopía subterránea
Albert Meister

Zona Temporalmente Autónoma
Hakim Bey

¿Por qué Marx no habló de copyright?
David García Aristegui

Tangentes

Agotamiento del trabajo, crisis ecológica y agotamiento de los recursos, crisis energética, crisis de la forma y de la constitución psíquica del sujeto capitalista: hoy la cuestión ya no es tanto cómo derribar un sistema aparentemente fortísimo, la cuestión es cómo crear nuevas formas de cooperación social, de relación con la naturaleza, pero también nuevas formas de vida individual, de imaginación, de pensamiento, que permitan construir alternativas a un proceso de derrumbamiento que ya está ganando terreno.

En la senda de la crítica del valor –surgida en torno a Robert Kurz y los grupos Krisis y *Exit!*- Anselm Jappe niega que estemos ante una crisis pasajera más en la historia del capitalismo, o hacia un nuevo modelo de acumulación, sino más bien ante un síntoma de que la dinámica del capitalismo se topa con su límite interno y estaría entrando en una fase de descomposición. Anselm Jappe pone de manifiesto que la financiarización de la economía no habría sido sólo el producto de la ideología neoliberal o de una élite de malvados especuladores que parasitan la llamada «economía real», sino el proceso que ha permitido compensar las crecientes dificultades que afectan a la valorización del capital desde los años setenta.

Romper con el capitalismo exige romper con su marco categorial, y esto implica romper con las formas sociales dentro de las cuales se mueve nuestra existencia: valor, trabajo asalariado, dinero, producción y consumo de mercancías.

El libro recoge las intervenciones integrales y el debate del 11 de abril 2015 en Enclave: **Jordi Maiso**: *Desilusiones necesarias*; **José Manuel Rojo**: *De la economía crítica a la crítica de la economía*; **Anselm Jappe**: *Reforestar la imaginación.* Seguidos del texto de **Anselm Jappe**: *¿Libres para la liberación?*

ISBN: 978-88-6494270895

9 788494 270895